

**Jonathan Edwards: Sein Verständnis von Sündenerkenntnis  
– eine theologiegeschichtliche Einordnung**

(Jonathan Edwards: His understanding of conviction of sin  
– a historical theological classification)

by

KARSTEN SCHMIDTKE

submitted in accordance with the requirements  
for the degree of

DOCTOR OF THEOLOGY

in the subject

CHURCH HISTORY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF DR C SAUER

JANUARY 2019



## Vom Autor

Aus dem allgemeinen Interesse an der Erweckungsbewegung wurde im Laufe der Zeit mein Interesse an der Frage, was in der Erweckungsbewegung mit dem Begriff „Sündenerkenntnis“ gemeint ist. Aus anfänglichen Vermutungen, dass das Phänomen der „Sündenerkenntnis“ allein auf das spontane Wirken des Heiligen Geistes zurückgehe, entstand die Zielvorstellung, die Bedeutung der Sündenerkenntnis in der Erweckungsbewegung zu erforschen.

Die Anregung zur Schwerpunktlegung auf Jonathan Edwards verdanke ich Prof. Dr. Andreas Beck von der Evangelisch Theologischen Faculteit, Leuven. Bei der Erforschung der Theologie Jonathan Edwards' in einer Masterarbeit wurde mir der reformatorisch-puritanische Hintergrund der Fragestellung deutlich, wonach die Sündenerkenntnis in Verbindung mit der reformatorischen, geistgewirkten Verkündigung von Gesetz und Evangelium gesehen werden muss. Prof. Dr. Christof Sauer, UNISA, verdanke ich den Rat zur Fokussierung auf die Wirkungsgeschichte und die theologiegeschichtliche und systematisch-theologische Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards sowie die zeitliche Begrenzung auf die Epoche des „Second Great Awakening“.

Ein besonderer Dank gebührt meiner Frau Antje für ihre Ermutigung, das Korrekturlesen und die kritischen Gespräche über die Inhalte, Frau Claudia Bökle für das sprachliche Lektorat und Sabrina Hogan-Wagner und Martin Meixner für ihre Hilfe bei der Formatierung der Arbeit. Prof. Dr. Christof Sauer danke ich für die kompetente theologische Fachbegleitung der Dissertation, die konzeptionelle Beratung, sein kritisches Feedback und die Verbesserungsvorschläge. Dem Jonathan Edwards Center an der ETF in Leuven verdanke ich den Zugang zur Literatur der Jonathan Edwards-Forschung. Ich fühle mich zu besonderem Dank gegenüber Ford Munnerlyn von der FTH Buchhandlung in Gießen für den Zugang zu einem Großteil der amerikanischen Literatur verpflichtet und verdanke der UNISA ein Stipendium, das mir mein Studium ermöglicht hat.

# Summary

## **Jonathan Edwards: His understanding of conviction of sin – a historical theological classification**

The thesis tries to answer the question, how Jonathan Edwards understood the term “conviction of sin”. The intention is to find out the significance of his understanding of this term for the revival-movement of his time. While numerous studies have been done on his theology and philosophy, this aspect has not been thoroughly examined yet.

Based on a chronological assessment of his works Jonathan Edwards’ understanding of conviction of sin is established from his major works (qualitative content analysis). This reveals a development in his thought-system.

In a second part Jonathan Edwards’ understanding of conviction of sin is compared with the theology of his predecessors, contemporaries and opponents. This examination is limited to the time of the Puritans, the “Great Awakening” and the “Second Great Awakening” (diachronic comparative analysis).

In a third part Jonathan Edwards’ understanding of conviction of sin is assessed in a systematic-theological way and classified historically. The author intends to make another German contribution to international Jonathan Edwards Studies.

This research is historically focused, because of the fact, that the term “conviction of sin” is analysed by means of the biography of Edwards and a chronological classification of his works to compare it with meanings of different historical epoches and classify it in its theological historical context by that approach.

### Key Terms

Jonathan Edwards, Great Awakening, Second Great Awakening, Revival preacher/Revival preaching, Revival/Revivalism, Puritanism, Morphology of Conversion, Conviction of sin, Illumination, Concept of Ideas

# **Zusammenfassung**

## **Jonathan Edwards: Sein Verständnis von Sündenerkenntnis**

### **– eine theologiegeschichtliche Einordnung**

Die Doktorarbeit hat die Absicht herauszufinden, was Jonathan Edwards unter dem Begriff „Sündenerkenntnis“ verstanden hat und dabei die Frage nach der Bedeutung dieses Verständnisses für die Erweckungsbewegung zu beantworten. Während Jonathan Edwards' Theologie und Philosophie im Allgemeinen gut erforscht ist, wurde dieser Aspekt noch nicht genauer untersucht.

Zunächst wird auf der Grundlage einer chronologischen Einordnung seiner Werke Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis aus seinen wichtigsten Schriften erarbeitet, wobei eine Entwicklung in seinem Gedankengut deutlich wird (Qualitative Inhaltsanalyse).

In einem zweiten Teil wird Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis mit der Theologie seiner Vorläufer, Zeitgenossen sowie Nachfolger und Gegner verglichen, wobei sich die Untersuchung auf die Bewegung des Puritanismus, die Epochen des „Great Awakening“ und des „Second Great Awakening“ beschränkt (Diachronischer Vergleich).

In einem dritten Teil wird Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis systematisch-theologisch und theologiegeschichtlich eingeordnet. Mit dieser Studie soll ein weiterer deutscher Beitrag zur internationalen Jonathan Edwards-Forschung geleistet werden.

Der Ansatz dieser Forschung ist dabei historisch ausgerichtet, da er den systematisch-theologischen Begriff „Sündenerkenntnis“ auf der Grundlage der Biografie Edwards' und einer chronologischen Einordnung seiner Werke zu ermitteln sucht, um ihn dann in einem diachronischen Vergleich mit Verständnissen aus verschiedenen zeitlichen Epochen zu vergleichen und so den Begriff „Sündenerkenntnis“ in einem theologiegeschichtlichen Kontext einordnet und versteht.

### Schlüsselwörter

Jonathan Edwards, Great Awakening, Second Great Awakening, Erwekungsprediger/  
Erwekungspredigt, Erwekung/Revivalism, Puritanismus, Bekehrungsmorphologie,  
Sündenerkenntnis, Erleuchtung, Ideenlehre

## **Declaration of Authorship**

I declare that “Jonathan Edwards: Sein Verständnis von Sündenerkenntnis – eine theologiegeschichtliche Einordnung” (“Jonathan Edwards: His understanding of conviction of sin – a historical theological classification”) is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Herrenberg, 31.01.2019



# Curriculum Vitae

**Karsten Schmidtke**

**Rigipsstr.11**

**71083 Herrenberg, Germany**

**+49 7032-79 66 62**

**[schmidtkekarsten@yahoo.de](mailto:schmidtkekarsten@yahoo.de)**

## ***Personal Background***

Born: July 17, 1961  
Spouse: Antje Schmidtke  
Married: October 27, 1989

## ***Christian Background***

Grown up in a Baptist family in Lahr, Germany, baptized in May 1975 in the Baptist Church/Gundelfingen nearby Freiburg/Breisgau (German Baptist Union, GBU).

## ***Theological Degrees***

Leuven (Belgium)	Evangelisch-Theologische Faculteit Master of Arts in Theology and Religious Studies and Master, 2013
Dallas, Texas (USA)	Dallas Theological Seminary Master of Sacred Theology, 1996
Hamburg (Germany)	Theologisches Seminar (Baptist) Further Studies for pastorate, 1989
Gießen (Germany)	Freie Theologische Akademie Master of Divinity, 1987

## ***Ministry Experience***

2015 - today	Theological Teaching Service (TTS)
2005 - today	Ministering in different Baptist churches
2000 - 2005	Baptist Church/Mössingen
1996 - 2000	Baptist Church/Weinstadt
1989 - 1995	Baptist Church/Landstuhl
12/1989	Ordination

## ***Other Ministry Experiences (1996 - 2011)***

Leading the “Gemeinde & Charisma” - Organization in Baden-Württemberg, Germany (retreats, regional meetings)  
Being part of the German board of “Frontiers” (international missionary organization)  
Leading men’s retreats in different churches and the “Haus der Stille” in Friedrichroda, Germany (2003 - 2005)  
Counseling and evangelistic outreaches

*für Antje*



# Übersicht

## **I. Teil: Sündenerkenntnis in den Schriften Jonathan Edwards'**

1. Einleitung
2. Leben und Werk Jonathan Edwards'
3. Jonathan Edwards und die Ankerbeispiele in seinen Werken (qualitative Inhaltsanalyse)
4. Sündenerkenntnis in den Schriften Jonathan Edwards': eine vorläufige Zusammenfassung

## **II. Teil: Vergleich Edwards und Personen in seinem Umfeld**

5. Die philosophischen Voraussetzungen im diachronischen Vergleich
6. Die theologischen Grundlagen im diachronischen Vergleich. Die theologischen Grundlagen im Puritanismus und Pietismus im diachronischen Vergleich
7. Die theologischen Grundlagen bei Zeitgenossen und Nachfolgern im diachronischen Vergleich
8. Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis im diachronischen Vergleich

## **III. Teil: Theologiegeschichtliche Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards im systematisch-theologischen Vergleich**

9. Philosophischen Wurzeln zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards
10. Theologischen Wurzeln zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards
11. Die Wurzeln für Jonathan Edwards' Verständnis für Sündenerkenntnis
12. Bilanz

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>1.1 Die Fragestellung und Abgrenzung</b>	<b>1</b>
<b>1.2 Der Hintergrund der Fragestellung</b>	<b>3</b>
1.2.1 Der historische Hintergrund	3
1.2.2 Der theologische Hintergrund	5
1.2.3 Der literarische Hintergrund	5
<b>1.3 Begriffs- und Sacherklärungen</b>	<b>6</b>
1.3.1 Der Begriff „Sündenerkenntnis“	6
1.3.2 Der Begriff „Erweckungsbewegung“	6
1.3.3 Der Begriff „Erweckungsprediger“	6
1.3.4 Zu Begriff und Sache der Lehre der <i>preparation</i>	6
<b>1.4 Der Stand der Forschung</b>	<b>8</b>
1.4.1 Allgemeine Literatur zu Edwards	8
1.4.2 Literatur zu Theologie und Philosophie von Edwards sowie zur Wertung seiner Sichtweise	10
1.4.3 Literatur zur Bekehrungstheologie Edwards'	11
1.4.4 Literatur zu besonders relevanten Werken von Edwards und ähnlichen Themen	11
1.4.5 Literatur zu psychologischer und kultureller Einordnung von Sündenerkenntnis bei Edwards	12
1.4.6 Bilanz	12
<b>1.5 Die Forschungsmethode</b>	<b>12</b>
1.5.1 Voraussetzungen der Forschung	13
1.5.2 Vorgehensweise	13
1.5.3 Forschungsschritte	15
1.5.4 Mögliche Schwächen des Forschungsansatzes	16
1.5.5 Fazit	17
<b>1.6 Der inhaltliche Aufbau der Studie</b>	<b>17</b>
<b>1.7 Fazit</b>	<b>18</b>
 <b>Teil I: Der Begriff „Sündenerkenntnis“ in den Schriften Jonathan Edwards'</b>	 <b>20</b>
<b>2. Leben und Werk Jonathan Edwards'</b>	<b>20</b>
<b>2.1 Der zeitgeschichtliche Kontext Jonathan Edwards'</b>	<b>22</b>
2.1.1 Die politische Situation: Kriege, Indianer und Sklaven	22
2.1.2 Die geistesgeschichtliche Situation: Antinomismus, Arminianer und Einflüsse der Aufklärung	23
2.1.3 Die religiöse Situation: Die Welt der Puritaner in Familie, Kirche und Gesellschaft	24
2.1.4 Die kirchliche Situation: Die Stadt Northampton und ihre „Sünden“	24
<b>2.2 Zur Biografie Jonathan Edwards'</b>	<b>26</b>
2.2.1 Erziehung und Ausbildung	26
2.2.2 Erste Erfahrungen als Gemeindepastor	27
2.2.3 Pastorat in Northampton	28
2.2.4 Die Zeit des „Little Awakening“	29
2.2.5 Die Epoche des „Great Awakening“	32
2.2.6 Am Ende des Pastorats: Indianermissionar und Collegepräsident	37

2.2.7 Ein Rückblick auf das Familienleben der Edwards'	38
2.2.8 Stockbridge: eine andere Perspektive aus der Sicht der Tochter	39
<b>2.3 Die Werke Jonathan Edwards'</b>	<b>39</b>
2.3.1 Die literarische Bedeutung der Werke	39
2.3.2 Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Werke	42
2.3.2.1 Edwards als Theologe	42
2.3.2.2 Edwards als Philosoph	44
2.3.3 Die Wirkungsgeschichte Edwards'	45
2.3.4 Die Bedeutung Jonathan Edwards'	46
<b>2.4 Die historische Grundlage für das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards</b>	<b>47</b>
<b>3. Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in den Ankerbeispielen seiner Werke (qualitative Inhaltsanalyse)</b>	<b>49</b>
<b>3.1 Syntax und Semantik des Begriffs „Sündenerkenntnis“</b>	<b>51</b>
3.1.1 Syntax des Begriffs „Sündenerkenntnis“	51
3.1.2 Semantik des Begriffs „Sündenerkenntnis“	51
<b>3.2 Die philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis</b>	<b>52</b>
3.2.1 Die philosophischen Voraussetzungen	53
3.2.1.1 Die Illuminationslehre	54
3.2.1.2 Die Sinneslehre	56
3.2.1.3 Die Ideenlehre	58
3.2.1.4 Ergebnis der Forschung	61
3.2.2 Die theologischen Grundlagen von Jonathan Edwards	61
3.2.2.1 Die <i>Covenant Theology</i>	62
3.2.2.2 Die Erwählungslehre	64
3.2.2.3 Die Präparationslehre	67
3.2.2.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium	69
3.2.2.5 Die Rhetorik	75
3.2.2.6 Ergebnis der Forschung	78
<b>4. Sündenerkenntnis in den Schriften Jonathan Edwards': Eine Zusammenfassung</b>	<b>80</b>
4.1 Die philosophischen Voraussetzungen	80
4.2 Die theologischen Grundlagen	82
4.3. Fazit	84
<b>Teil II: Vergleich von Edwards' und Personen in seinem weiteren Umfeld</b>	<b>87</b>
<b>5. Die philosophischen Voraussetzungen im Vergleich</b>	<b>90</b>
<b>5.1 Die philosophischen Voraussetzungen im Puritanismus und im Pietismus</b>	<b>90</b>
5.1.1 Die philosophischen Voraussetzungen von Richard Sibbes	91
5.1.1.1 Die Illuminationslehre	91
5.1.1.2 Die Sinneslehre	91
5.1.1.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Richard Sibbes im Vergleich	92
5.1.2 Die philosophischen Voraussetzungen von John Flavel	92
5.1.2.1 Die Illuminationslehre	93
5.1.2.2 Die Sinneslehre	94
5.1.2.3 Die philosophischen Voraussetzungen von John Flavel im Vergleich	95

5.1.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Thomas Shepard .....	95
5.1.3.1 Die Illuminationslehre .....	95
5.1.3.2 Die Sinneslehre .....	96
5.1.3.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Thomas Shepard im Vergleich .....	97
5.1.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf .....	97
5.1.4.1 Die Illuminationslehre .....	97
5.1.4.2 Die Sinneslehre .....	98
5.1.4.3 Die Ideenlehre .....	100
5.1.4.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf im Vergleich .....	100
5.1.5 Die philosophischen Voraussetzungen im Puritanismus und im Pietismus im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	100
<b>5.2 Die philosophischen Voraussetzungen der Vorgänger Jonathan Edwards' .....</b>	<b>101</b>
5.2.1 Die philosophischen Voraussetzungen von Solomon Stoddard .....	101
5.2.1.1 Die Illuminationslehre .....	101
5.2.1.2 Die Sinneslehre .....	102
5.2.1.3 Die Ideenlehre .....	103
5.2.1.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Solomon Stoddard im Vergleich .....	103
5.2.2 Die philosophischen Voraussetzungen von Timothy Edwards .....	103
5.2.2.1 Die Illuminationslehre .....	103
5.2.2.2 Die Sinneslehre .....	104
5.2.2.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Timothy Edwards im Vergleich .....	105
5.2.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Chauncy .....	105
5.2.3.1 Die Illuminationslehre .....	105
5.2.3.2 Die Sinneslehre .....	106
5.2.3.3 Die Ideenlehre .....	107
5.2.3.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Chauncy im Vergleich .....	108
5.2.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Theodorus Jacobus Frelinghuysen .....	108
5.2.4.1 Die Illuminationslehre .....	108
5.2.4.2 Die Sinneslehre .....	109
5.2.4.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Jacobus Theodorus Frelinghuysen im Vergleich .....	110
5.2.5 Die philosophischen Voraussetzungen der Vorgänger Jonathan Edwards' im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	110
<b>5.3 Die philosophischen Voraussetzungen der Zeitgenossen von Jonathan Edwards .....</b>	<b>110</b>
5.3.1 Die philosophischen Voraussetzungen von George Whitefield .....	111
5.3.1.1 Die Illuminationslehre .....	111
5.3.1.2 Die Sinneslehre .....	111
5.3.1.3 Die Ideenlehre .....	112
5.3.1.4 Die philosophischen Voraussetzungen von George Whitefield im Vergleich .....	113
5.3.2 Die philosophischen Voraussetzungen von Gilbert Tennent .....	113
5.3.2.1 Die Illuminationslehre .....	113
5.3.2.2 Die Sinneslehre .....	114
5.3.2.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Gilbert Tennent im Vergleich .....	114
5.3.3 Die philosophischen Voraussetzungen von James Davenport .....	114
5.3.3.1 Die Illuminationslehre .....	115
5.3.3.2 Die Sinneslehre .....	115
5.3.3.3 Die philosophischen Voraussetzungen von James Davenport im Vergleich .....	115
5.3.4 Die philosophischen Voraussetzungen von John Wesley .....	115
5.3.4.1 Die Illuminationslehre .....	116
5.3.4.2 Die Sinneslehre .....	117

5.3.4.3 Die Ideenlehre .....	119
5.3.4.4 Die philosophischen Voraussetzungen von John Wesley im Vergleich .....	120
5.3.5 Die philosophischen Voraussetzungen der Zeitgenossen im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	120
<b>5.4 Die philosophischen Voraussetzungen der Nachfolger Jonathan Edwards' .....</b>	<b>121</b>
5.4.1 Die philosophischen Voraussetzungen von Timothy Dwight .....	122
5.4.1.1 Die Illuminationslehre .....	122
5.4.1.2 Die Sinneslehre .....	123
5.4.1.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Timothy Dwight im Vergleich .....	124
5.4.2 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Grandison Finney .....	124
5.4.2.1 Die Illuminationslehre .....	125
5.4.2.2 Die Sinneslehre .....	126
5.4.2.3 Die Ideenlehre .....	127
5.4.2.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Grandison Finney im Vergleich .....	127
5.4.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Asahel Nettleton .....	128
5.4.3.1 Die Illuminationslehre .....	128
5.4.3.2 Die Sinneslehre .....	128
5.4.3.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Asahel Nettleton im Vergleich .....	129
5.4.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Haddon Spurgeon .....	130
5.4.4.1 Die Illuminationslehre .....	130
5.4.4.2 Die Sinneslehre .....	131
5.4.4.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Haddon Spurgeon im Vergleich .....	132
5.4.5 Die philosophischen Voraussetzungen der Nachfolger Jonathan Edwards' im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	132
<b>5.5 Die philosophischen Voraussetzungen von Jonathan Edwards im diachronischen Vergleich .....</b>	<b>132</b>
<b>6. Die theologischen Grundlagen im Vergleich: Puritanismus, Pietismus und Vorgänger ...</b>	<b>136</b>
<b>6.1 Die theologischen Grundlagen im Puritanismus und im Pietismus .....</b>	<b>136</b>
6.1.1 Die theologischen Grundlagen von Richard Sibbes .....	137
6.1.1.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	137
6.1.1.2 Die Erwählungslehre .....	138
6.1.1.3 Die Präparationslehre .....	138
6.1.1.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	140
6.1.1.5 Die Rhetorik .....	141
6.1.1.6 Die theologischen Grundlagen von Richard Sibbes im Vergleich .....	141
6.1.2 Die theologischen Grundlagen von John Flavel .....	141
6.1.2.1 Die Erwählungslehre .....	141
6.1.2.2 Die Präparationslehre .....	142
6.1.2.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	143
6.1.2.4 Die Rhetorik .....	145
6.1.2.5 Die theologischen Grundlagen von John Flavel im Vergleich .....	145
6.1.3 Die theologischen Grundlagen von Thomas Shepard .....	145
6.1.3.1 Die Erwählungslehre .....	146
6.1.3.2. Die Präparationslehre .....	146
6.1.3.3. Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	149
6.1.3.4 Die Rhetorik .....	150
6.1.3.5 Die theologischen Grundlagen von Thomas Shepard im Vergleich .....	151
6.1.4 Die theologischen Grundlagen von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf .....	151

6.1.4.1 Die Erwählungslehre .....	151
6.1.4.2 Die Präparationslehre .....	152
6.1.4.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	153
6.1.4.4 Die Rhetorik .....	154
6.1.4.5 Die theologischen Grundlagen von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf im Vergleich .....	155
6.1.5 Die theologischen Grundlagen im Puritanismus und im Pietismus im Vergleich mit Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	156
<b>6.2 Die theologischen Grundlagen der Vorgänger Edwards' .....</b>	<b>156</b>
6.2.1 Die theologischen Grundlagen von Solomon Stoddard .....	157
6.2.1.1 Die Erwählungslehre .....	158
6.2.1.2 Die Präparationslehre .....	159
6.2.1.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	161
6.2.1.4 Die Rhetorik .....	162
6.2.1.5 Die theologischen Grundlagen von Solomon Stoddard im Vergleich .....	162
6.2.2 Die theologischen Grundlagen von Timothy Edwards .....	163
6.2.2.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	163
6.2.2.2 Die Erwählungslehre .....	164
6.2.2.3 Die Präparationslehre .....	164
6.2.2.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	164
6.2.2.5 Die Rhetorik .....	165
6.2.2.6 Die theologischen Grundlagen von Timothy Edwards im Vergleich .....	165
6.2.3 Die theologischen Grundlagen von Charles Chauncy .....	165
6.2.3.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	165
6.2.3.2 Die Erwählungslehre und Chauncy .....	166
6.2.3.3 Die Präparationslehre .....	166
6.2.3.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	167
6.2.3.5 Die Rhetorik .....	167
6.2.3.6 Die theologischen Grundlagen von Charles Chauncy im Vergleich .....	168
6.2.4 Die theologische Grundlagen von Theodorus Jacobus Frelinghuysen .....	168
6.2.4.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	168
6.2.4.2 Die Erwählungslehre .....	169
6.2.4.3 Die Präparationslehre .....	169
6.2.4.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	170
6.2.4.5 Die Rhetorik .....	171
6.2.4.6 Die theologischen Grundlagen von Theodorus Jacobus Frelinghuysen im Vergleich .....	171
6.2.5 Die theologischen Grundlagen der Vorgänger Edwards' im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	172
<b>7. Die theologischen Grundlagen im Vergleich: Zeitgenossen und Nachfolger .....</b>	<b>174</b>
<b>7.1 Die theologischen Grundlagen der Zeitgenossen von Jonathan Edwards .....</b>	<b>174</b>
7.1.1 Die theologischen Grundlagen von George Whitefield .....	175
7.1.1.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	175
7.1.1.2 Die Erwählungslehre .....	176
7.1.1.3 Die Präparationslehre .....	177
7.1.1.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	179
7.1.1.5 Die Rhetorik .....	181
7.1.1.6 Die theologischen Grundlagen von George Whitefield im Vergleich .....	181
7.1.2 Die theologischen Grundlagen von Gilbert Tennent .....	182
7.1.2.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	182
7.1.2.2 Die Erwählungslehre .....	182

7.1.2.3 Die Präparationslehre .....	183
7.1.2.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	183
7.1.2.5 Die Rhetorik .....	184
7.1.2.6. Die theologischen Grundlagen von Gilbert Tennent im Vergleich .....	185
7.1.3. Die theologischen Grundlagen von James Davenport .....	185
7.1.3.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	186
7.1.3.2 Die Erwählungslehre .....	186
7.1.3.3 Die Präparationslehre .....	186
7.1.3.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	187
7.1.3.5 Die Rhetorik .....	187
7.1.3.6 Die theologischen Grundlagen von James Davenport im Vergleich .....	188
7.1.4 Die theologischen Grundlagen von John Wesley .....	189
7.1.4.1 Die Erwählungslehre und Wesley .....	189
7.1.4.2 Die Präparationslehre .....	190
7.1.4.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	192
7.1.4.4 Die Rhetorik .....	193
7.1.4.5 Die theologischen Grundlagen von John Wesley im Vergleich .....	193
7.1.5 Die theologischen Grundlagen der Zeitgenossen von Jonathan Edwards im Vergleich mit Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	194
<b>7.2 Die theologischen Grundlagen der Nachfolger von Jonathan Edwards .....</b>	<b>194</b>
7.2.1 Die theologischen Grundlagen von Timothy Dwight .....	196
7.2.1.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	196
7.2.1.2 Die Erwählungslehre .....	197
7.2.1.3 Die Präparationslehre .....	197
7.2.1.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	198
7.2.1.5 Die Rhetorik .....	200
7.2.1.6 Die theologischen Grundlagen von Timothy Dwight im Vergleich .....	200
7.2.2 Die theologischen Grundlagen von Charles Grandison Finney .....	201
7.2.2.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	201
7.2.2.2 Die Erwählungslehre und Finney .....	202
7.2.2.3 Die Präparationslehre .....	203
7.2.2.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	205
7.2.2.5 Die Rhetorik .....	206
7.2.2.6 Die theologischen Grundlagen von Charles Grandison Finney im Vergleich .....	207
7.2.3 Die theologischen Grundlagen von Asahel Nettleton .....	208
7.2.3.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	208
7.2.3.2 Die Erwählungslehre .....	208
7.2.3.3 Die Präparationslehre .....	209
7.2.3.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	211
7.2.3.5 Die Rhetorik .....	211
7.2.3.6 Die theologischen Grundlagen von Asahel Nettleton im Vergleich .....	212
7.2.4 Die theologischen Grundlagen von Charles Haddon Spurgeon .....	212
7.2.4.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....	213
7.2.4.2 Die Erwählungslehre .....	213
7.2.4.3 Die Präparationslehre .....	214
7.2.4.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....	217
7.2.4.5 Die Rhetorik .....	218
7.2.4.6 Die theologischen Grundlagen von Charles Haddon Spurgeon im Vergleich .....	218
7.2.5 Die theologischen Grundlagen der Nachfolger Jonathan Edwards' im Vergleich mit Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	219

<b>8. Jonathan Edwards' philosophische Voraussetzungen und theologische Grundlagen im diachronischen Vergleich .....</b>	<b>221</b>
--	------------

## **Teil III: Theologiegeschichtliche Einordnung des Verständnisses von Jonathan Edwards im Systematisch-theologischen Vergleich .....227**

<b>9. Philosophische Wurzeln zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards .....</b>	<b>230</b>
---	------------

### **9.1 Die Illuminationslehre ..... 230**

9.1.1 Die Illuminationslehre von Augustinus .....	231
9.1.2 Die Illuminationslehre von Anselm von Canterbury .....	232
9.1.3 Die Illuminationslehre von Thomas von Aquino .....	233
9.1.4 Die Illuminationslehre von Jean Calvin .....	235
9.1.5 Die Illuminationslehre von Francisco Turretino .....	236
9.1.6 Die Illuminationslehre von Petrus van Mastricht .....	237
9.1.7 Die Illuminationslehre des Cambridge Platonist John Smith .....	239
9.1.8 Die Illuminationslehre von Alexander Richardson .....	240
9.1.9 Die Illuminationslehre von Nicholas Malebranche .....	240
9.1.10 Vergleich mit der Illuminationslehre von Jonathan Edwards .....	241

### **9.2 Die Sinneslehre ..... 242**

9.2.1 Die Sinneslehre von Augustinus .....	242
9.2.2. Die Sinneslehre von Anselm von Canterbury .....	243
9.2.3 Die Sinneslehre von Thomas von Aquino .....	244
9.2.4 Die Sinneslehre von Jean Calvin .....	245
9.2.5 Die Sinneslehre von Francisco Turretino .....	247
9.2.6 Die Sinneslehre von Petrus van Mastricht .....	249
9.2.7 Die Sinneslehre der Cambridge Platonists .....	250
9.2.7.1 Die Sinneslehre von John Smith .....	250
9.2.7.2 Die Sinneslehre von Henry More .....	251
9.2.7.3 Die Sinneslehre von Ralph Cudworth .....	251
9.2.7.4 Die Sinneslehre der Cambridge Platonists im Vergleich .....	252
9.2.8 Die Sinneslehre von Alexander Richardson .....	252
9.2.9 Die Sinneslehre von Nicholas Malebranche .....	252
9.2.10 Die Sinneslehre von John Locke .....	253
9.2.11 Die Sinneslehre von George Berkeley .....	254
9.2.12 Vergleich mit der Sinneslehre von Jonathan Edwards .....	254

### **9.3 Die Ideenlehre ..... 255**

9.3.1 Die Ideenlehre von Augustinus .....	256
9.3.2. Die Ideenlehre von Anselm von Canterbury .....	257
9.3.3 Die Ideenlehre von Thomas von Aquino .....	260
9.3.4 Die Ideenlehre von Jean Calvin .....	262
9.3.5 Die Ideenlehre von Francisco Turretino .....	265
9.3.6 Die Ideenlehre von Petrus van Mastricht .....	266
9.3.7 Die Ideenlehre der Cambridge Platonists .....	268
9.3.7.1 Die Ideenlehre von John Smith .....	269
9.3.7.2 Die Ideenlehre von Henry More .....	270
9.3.7.3 Die Ideenlehre von Ralph Cudworth .....	270
9.3.7.4 Die Ideenlehre der <i>Cambridge Platonists</i> im Vergleich .....	271
9.3.8 Die Ideenlehre von Alexander Richardson .....	271
9.3.9 Die Ideenlehre von John Locke .....	273
9.3.10 Die Ideenlehre von Nicholas Malebranche .....	274
9.3.11 Die Ideenlehre von George Berkeley .....	275



9.3.12 Vergleich mit der Ideenlehre von Jonathan Edwards .....	275
<b>9.4 Die Hintergründe der philosophischen Voraussetzungen von Jonathan Edwards .....</b>	<b>277</b>
<b>10. Theologische Wurzeln zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards .....</b>	<b>279</b>
<b>10.1 Die <i>Covenant Theology</i> .....</b>	<b>279</b>
10.1.1 Die <i>Covenant Theology</i> von Jean Calvin .....	280
10.1.2 Die <i>Covenant Theology</i> von Francisco Turretino .....	280
10.1.3 Die <i>Covenant Theology</i> von Petrus van Mastricht .....	280
10.1.4 Die <i>Covenant Theology</i> im Vergleich mit Jonathan Edwards .....	281
<b>10.2 Die Erwählungslehre .....</b>	<b>281</b>
10.2.1 Die Erwählungslehre von Augustinus .....	281
10.2.2 Die Erwählungslehre von Thomas von Aquino .....	282
10.2.3 Die Erwählungslehre von Jean Calvin .....	282
10.2.4 Die Erwählungslehre von Francisco Turretino .....	284
10.2.5 Die Erwählungslehre von Petrus van Mastricht .....	284
10.2.6 Die Erwählungslehre im Vergleich mit Jonathan Edwards .....	285
<b>10.3 Die Präparationslehre .....</b>	<b>285</b>
10.3.1 Die Präparationslehre von Augustinus .....	286
10.3.2 Die Präparationslehre von Thomas von Aquino .....	286
10.3.3 Die Präparationslehre von Jean Calvin .....	286
10.3.4 Die Präparationslehre von Francisco Turretino .....	290
10.3.5 Die Präparationslehre von Petrus van Mastricht .....	291
10.3.6 Die Präparationslehre im Vergleich mit Jonathan Edwards .....	292
<b>10.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium .....</b>	<b>293</b>
10.4.1 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Augustinus .....	293
10.4.2 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Anselm von Canterbury .....	294
10.4.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Thomas von Aquino .....	295
10.4.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Jean Calvin .....	296
10.4.5 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Francisco Turretino .....	300
10.4.6 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Petrus van Mastricht .....	300
10.4.7 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium im Vergleich mit Jonathan Edwards .....	301
<b>10.5. Die Rhetorik von Jonathan Edwards .....</b>	<b>302</b>
<b>10.6. Die Hintergründe der theologischen Grundlagen von Jonathan Edwards .....</b>	<b>304</b>
<b>11. Die Wurzeln für Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....</b>	<b>309</b>
<b>12. Bilanz .....</b>	<b>313</b>
<b>12.1 Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....</b>	<b>313</b>
<b>12.2 Die Spezifika von Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....</b>	<b>316</b>
<b>12.3 Interpretation von Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....</b>	<b>318</b>
12.3.1 Edwards' Verständnis von Sünde .....	318
12.3.2 Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis .....	320
12.3.3 Edwards und die Selbsterkenntnis .....	321
12.3.4 Edwards und der pietistische „Bußkampf“ .....	325
12.3.5 Edwards' Verständnis von Bekehrung .....	326
12.3.6 Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards in die Konversionstheorien .....	329

12.3.7 Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards in die Emotionstheorien .....	333
12.3.8 Fazit .....	336
<b>12.4 Forschungsertrag und weiterer Forschungsbedarf .....</b>	<b>339</b>
<b>12.5 Schlusszusammenfassung und abschließende Wertung .....</b>	<b>339</b>
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>350</b>

## **Abkürzungen**

*WJE* bezeichnet die Werke von Edwards (McClymond & McDermott 2012:xiii).



# 1. Einleitung

Wenn man versuchen möchte, die Bedeutung von Sündenerkenntnis in der Zeit von Jonathan Edwards zu ermitteln, gibt es das Problem, dass dies empirisch nicht mehr möglich ist. Dies ist einerseits der Zeitepoche geschuldet. Andererseits handelt es sich bei Sündenerkenntnis empirisch betrachtet um eine subjektive Erfahrung. Man kann erforschen, was zu dieser Gefühlserfahrung geführt haben könnte. Bei den Menschen in der Erweckungsbewegung gab es dafür verschiedene Ursachen. Die Sündenerkenntnis wurde ausgelöst durch das Hören einer Predigt, das Lesen in der Bibel oder das Hören von Lebensberichten.

Die vorliegende Forschungsarbeit muss sich deshalb darauf beschränken, zu erforschen, was die Menschen damals unter dem Begriff verstanden haben. Dies ist möglich, da Jonathan Edwards viele schriftliche Zeugnisse hinterlassen hat. Die Forschungsfrage dieser Dissertation lautet daher: Was bedeutete Sündenerkenntnis im Denken Jonathan Edwards'? Was verbanden seine Zeitgenossen mit dem Begriff?

Im Folgenden werden die Fragestellung, der Hintergrund der Forschung, Begriffe, sowie der Stand der Forschung und die Forschungsmethode erklärt.

## 1.1 Die Fragestellung und Abgrenzung

Die doppelte Hauptfrage dieses Forschungsprojekts lautet: Welche Bedeutung hat der Begriff „Sündenerkenntnis“ in den Werken Edwards' und welche Bedeutung hat Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis für die Erweckungsbewegung? Bezogen auf den Begriff „Sündenerkenntnis“ ergeben sich folgende Unterfragen: 1. Was sind die Wurzeln für Edwards' Verständnis von „Sündenerkenntnis“? 2. In welchen Wechselwirkungen mit seinen Zeitgenossen stand es? 3. Welche Fortwirkung hatte es? 4. In welchem Zusammenhang mit anderen wichtigen Lehren steht es?

Die Frage nach der Bedeutung während der Erweckungsbewegung macht es notwendig, vorerst Sündenerkenntnis in der Erweckungsbewegung zu betrachten. Edwards berichtete in seinen Werken darüber und erforscht auch das Phänomen selbst. Beide Aspekte finden in dieser Untersuchung Berücksichtigung.

Abgrenzend ist hervorzuheben, dass die vorliegende Arbeit sich mit der Philosophie und Moralethik Edwards' nur insoweit beschäftigt, als es die Thematik betrifft. So wird zwar John Lockes Philosophie in die Untersuchung einbezogen, nicht aber andere Philosophen, die mit Edwards in Beziehung stehen. Außerdem liegt der Schwerpunkt dieses Forschungsprojekts auf der Epoche des „Great Awakening“. Der Bezug zum „Second Great Awakening“ wird erst im diachronisch-theologiegeschichtlichen Vergleich berücksichtigt.

Es wäre m.E. wünschenswert, die Bedeutung der Sündenerkenntnis in der Erweckungsbewegung im Vergleich von Edwards mit der heutigen Zeit zu untersuchen. Aber eine solche Forschung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, da sie die unterschiedlichen zeitlichen Kontexte nicht ausreichend berücksichtigen würde. Die Begrenzung des diachronischen Vergleichs bis zur Epoche des „Second Great Awakening“ macht jedoch Sinn: In dieser Epoche ändert sich die Theologie der Erweckungsbewegung. Obwohl Edwards' calvinistische Theologie z.B. in Asahel Nettletons Verkündigung noch anklingt, setzt sich doch in der darauffolgenden Zeit die arminianische Theologie Charles Finneys weitgehend durch, die die Theologie der Evangelisations- und Heiligungsbewegung seitdem geprägt hat. Wie es einer wissenschaftlichen Untersuchung angemessen ist, wird in dieser Dissertation auch der historische Hintergrund der Zeit des „Second Great Awakening“ miteinbezogen.

So kann die vorliegende Erarbeitung die Forschung um einen wichtigen Beitrag ergänzen, der nicht nur zur historischen Erforschung der Erweckungsbewegung und damit zur Wirkungsgeschichte der Reformation (*post-reformation studies*) beiträgt, sondern auch einen hilfreichen Beitrag zum historischen Verständnis von Evangelisation und Mission im Zusammenhang mit dem Begriff „Sündenerkenntnis“ darstellt.

Der Autor bezieht kritische Stimmen zur Erweckungsbewegung aus der Zeit des „Great Awakening“ mit ein und setzt sich mit den unterschiedlichen Bewertungen der Erweckungsbewegung auseinander. Die Arbeit ist aus einer evangelikal-biblich<sup>1</sup> orientierten Perspektive der Theologie Jonathan Edwards' zugeneigt. Der Autor steht jedoch dem Calvinismus Edwards' und der sogenannten „Höllenpredigt“ kritisch gegenüber. Nichtsdestotrotz versucht der Autor Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis „von innen heraus“ zu ermitteln. Das heißt, er versucht zu verstehen, was Jonathan Edwards vor seinem geistesgeschichtlichen Hintergrund unter dem Begriff „Sündenerkenntnis“ verstanden hat.

Das Thema „Sündenerkenntnis“ berührt im theologischen Bereich viele Themen, muss aber von Themen wie „Himmel und Hölle“, „Gnade und Gericht“, „Erwekungspredigt und Erwekungsprediger“ und „psychosomatische Manifestationen von Sündenerkenntnis“ abgegrenzt werden, um den Rahmen dieser Forschungsarbeit nicht zu sprengen. Es geht auch nicht spezifisch um die Sündenlehre von Edwards, auch wenn sein Verständnis gegen Ende der Forschungsarbeit in die Hamartologie eingeordnet wird. Daher wird das Werk *Original Sin* von Edwards nicht berücksichtigt.

---

<sup>1</sup> Unter dem Begriff „biblisch“ versteht der Autor ein Schriftverständnis, das die Quellentexte in ihrem historischen Zusammenhang versteht.

## 1.2 Der Hintergrund der Fragestellung

Der Hintergrund der Fragestellung wird deutlich, wenn man sich mit dem historischen, theologischen und literarischen Kontext der Zeit Jonathan Edwards' beschäftigt, was in den folgenden Abschnitten geschieht.

### 1.2.1 Der historische Hintergrund

Im Folgenden wird Edwards' Biografie skizzenhaft in den Kontext seiner Zeit gestellt. Dazu gehört zunächst die Einordnung seines Denkens in die Philosophiegeschichte und in die Theologiegeschichte. Sein Verständnis von Sündenerkenntnis ist speziell im Kontext der Epoche des „Great Awakening“ zu sehen. Daher wird auch die Epoche des „Great Awakening“ und ihre Wertung in der neueren Forschung thematisiert.

Edwards (1703-1758) war die längste Zeit seines Lebens Pastor der kongregationalistischen Kirchengemeinde in Northampton in Neuengland, in der ihm der Engländer George Whitefield in einem Gottesdienst begegnet ist. Diese Begegnung verbindet Edwards besonders mit der Epoche des „Great Awakening“ (Murray 1992:161-162,181). Edwards wurde wegen seiner Einstellung zur Abendmahlteilnahme von „Namenschristen“ 1754 von seiner Gemeinde entlassen. Während seiner Tätigkeit als Indianermissionar in Stockbridge, Massachusetts, wurde er 1757 zum Präsidenten des Princeton College in New Jersey berufen (Olson 1999:497-500). Er starb im Jahr 1758 an einer Infektion durch Windpocken (Murray 1992:441).

Ein Zeitgenosse Edwards' ist der spätere US-Präsident Benjamin Franklin, der auch an Veranstaltungen von George Whitefield teilnahm (Oberg & Stout 1993).

Die Epoche des „Great Awakening“ (1740-1742) fällt in die Zeit des Rationalismus, Empirismus und der beginnenden Aufklärung. Edwards' Beziehung zu John Locke ist hierbei bemerkenswert, wie die Darstellung im Folgenden zeigen wird. Edwards beschäftigte sich schon in seiner Jugend mit wissenschaftlichen Fragen. So untersuchte er z.B. die Lebensweise von Spinnen. Auf das Bild von der Spinne greift er später in seiner Predigt „Sinners in the Hand of an Angry God“ zurück (*WJE* 22:411). In dieser Frühzeit seiner Forschung hat er auch die Philosophie John Lockes entdeckt. Er hatte offensichtlich Zugang zu weiterreichender wissenschaftlicher und philosophischer Literatur (Sweeney 2009:38).

Die puritanische Theologie und Praxis Neuenglands bildete die Grundlage für das nachfolgende „Great Awakening“. Die puritanische Frömmigkeit in den kongregationalistischen Gemeinden Neuenglands beinhaltete neben dem regelmäßigen Gottesdienstbesuch die praktische Selbstprüfung der Gläubigen nicht nur beim Abendmahl, sowie das Führen von geistlichen Tagebüchern – ein Glaubensleben ähnlich des deutschen Pietismus. In der neueren Literatur werden die beiden Bewegungen vermehrt zusammen gesehen (Brecht 1993:58).

Die puritanischen Prediger hatten in der Regel eine hohe theologische Ausbildung (Yale-College). Edwards konnte z.B. Petrus van Mastricht und Francisco Turretino auf Latein lesen. Er war mit der scholastischen Literatur (Augustinus von Hippo, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquino) gut vertraut.

Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis wird in dieser Dissertation im historischen Kontext der Epoche des „Great Awakening“ untersucht.<sup>2</sup> Das beinhaltet in engerem Sinn den Zeitraum der Jahre 1740-1742. Die neuere Forschung sieht die Bewegung allerdings stärker im Fluss (Kidd 2007:16). Das „Little Awakening“ (1734-1735), das auf die Region Connecticut begrenzt war und dem „Great Awakening“ vorausging, war im Verständnis von Edwards eine Art „Prototyp“ für die eigentliche Erweckung.

Das „Great Awakening“ wurde durch die Gastreisen des englischen Erweckungspredigers George Whitefield ausgelöst, weshalb die biografische Literatur zu George Whitefield zum Verständnis des „Great Awakening“ hinzuziehen ist. In neuerer Zeit wird eine Ursache für die starke Ausbreitung der Bewegung in der Medienarbeit der Zeit gesehen (Lambert 1999). Dafür spricht die Veröffentlichung von Edwards' Bericht über das „Little Awakening“, *A Faithful Narrative*, die sogar Auswirkungen bis nach England und Schottland hatte. Auch in die deutsche Sprache wurde es übersetzt (Kidd 2007:23). Diese Einschätzung bezieht sich aber vor allem auf die Wirkung der Berichte über das „Little Awakening“ auf dem europäischen Kontinent. Das theologische Wirken Edwards' bezieht sich auch auf die Ereignisse in der Epoche des „Great Awakening“. Diese Epoche wurde immer wieder wissenschaftlich untersucht.

Zu den heute überholten Betrachtungsweisen gehört die Vorstellung, dass die Ursache für die Bewegung in den sozialen Zuständen der Zeit zu suchen sei (Gaustadt 1957). Während man sich früher mit dem sozialen Hintergrund der Bewegung auseinandersetzte und sogar Bezüge zur schottischen Frömmigkeit gesucht wurden (Westerkamp 1988), fragt die neuere Forschung danach, ob diese Bewegung nicht auch ein Ergebnis erster Medienarbeit im 18. Jahrhundert war (Conforti 1995:11-35, Lambert 1999, Parr 2015). Die psychologische Kritik an Edwards wird heute noch diskutiert. Dabei setzt man sich mit der Emotionalität der Bewegung auseinander. Grasso stellt sogar die ganze Bewegung in Frage (Grasso 2009).

Die Entwicklung der Freikirchen in Nordamerika hat durch die Epoche des „Great Awakening“ enorm profitiert (Noll 2002:161-186). Gemeinsam mit dem „Second Great Awakening“ (Murray 1994), das in der neueren Literatur zusammen mit dem „Great Awakening“ gesehen wird, wurde durch diese Bewegung auch das Engagement der Frauenbewegung gestärkt (s. Charles Finney). So

---

<sup>2</sup> Vgl. Dietz: „Dass es sich beim Great Awakening nicht einfach um ein „Ereignis“ handelt, sondern so oder so auch um das Ergebnis von kommunikativen Rezeptions- und Konstruktionsprozessen, wurde in der jüngeren Forschung vielfach diskutiert“ (Dietz 2014:115n.17).

sind die Wirkungen dieser Epochen auf die Geschichte Nordamerikas nicht zu unterschätzen. Immer wieder wurde die Wirkung der Epoche auch in Zusammenhang mit der demokratischen Entwicklung in den Vereinigten Staaten gesehen (Hatch 1988, Conforti 1995:20,35, Noll 2002:133).

### 1.2.2 Der theologische Hintergrund

Der theologische Hintergrund zum Thema Sündenerkenntnis bei Edwards liegt in drei Lehrvorstellungen: Dem vorreformatorischen Verständnis von Sünde und Gnade bei Augustinus und Anselm von Canterbury, der reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium bei Martin Luther und Jean Calvin sowie der puritanischen Lehre der *preparation* vor der Bekehrung. Der Begriff *conviction of sin* gehört sowohl in die puritanische *ordo salutis* als auch in die puritanische Lehre von der *preparation*. Aus Sicht der Erweckungsprediger könnte man noch das theologische Verständnis vom Wirken des Heiligen Geistes im Sinne von Joh 16,7-9 hinzuziehen, da dieser Text vielfach und auch bei Edwards eine Rolle spielt.

Edwards war geprägt durch die Theologie der nachreformatorischen Theologen Petrus van Mastricht und Francisco Turretino. Er studierte und lehrte im Sinne der scholastischen Theologie des Mittelalters in lateinischer Sprache ebenso wie vor ihm van Mastricht, Turretino, Calvin und Luther.

### 1.2.3 Der literarische Hintergrund

Während der Erweckungsbewegung hielt Edwards seine Predigt „Sinners in the Hand of An Angry God“. So wurde er als „hellfire and brimstone-Preacher“ bekannt (Jackson 2007, Strachan & Sweeney 2010), obwohl er außerdem über 600 weitere Predigten schrieb, die noch heute in Manuskriptform vorliegen. Nur wenige davon fallen in diese Kategorie. Viele seiner Bücher sind heute noch im Druck und Auszüge seiner Werke wurden in vielen Sammlungen veröffentlicht.<sup>3</sup>

Zu seinen wichtigsten Werken<sup>4</sup> gehören *On the Nature of True Virtue* (1765), *Freedom of the Will* (1754), *The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended* (1758) und *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746). Neben der letztgenannten Schrift sind außerdem die Werke *A Faithful Narrative* (1737), *Distinguishing Marks* (1741) und *Some Thoughts Concerning the Renewal* (1742) für diese Untersuchung wichtig.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Für die Forschung stehen dem Autor das „Jonathan Edwards Center“ in Yale und die Bände der Yale-Edition zur Verfügung (*WJE Online*). Dazu gehören Computerprogramme als Zugang zu den Quellen bzw. zu den einzelnen Stichwörtern der Quellen zum Zweck des *information retrieval* (Atteslander 2000:202). Außerdem stehen weitere Schwerpunkt-Bibliotheken zu Edwards in Belgien und Deutschland zur Verfügung. Der Autor hat auch Zugang zum neuphilologischen Institut und zur Universitätsbibliothek Tübingen. Ein weiteres Hilfsmittel stellt die Bibliographie von Lesser (2008) dar. Grundlage der Forschung ist die früher erarbeitete Untersuchung zu *conviction of sin* bei Edwards (Schmidtke 2013).

<sup>4</sup> Hervorhebungen in Originalquellen durch Fettdruck oder durch Schreibung von ganzen Wörtern in Großbuchstaben werden in dieser Arbeit um der besseren Lesbarkeit willen konsequent kursiv geschrieben.

<sup>5</sup> In der Reihe *Works of Jonathan Edwards* sind 26 Bände veröffentlicht (*WJE*). Weitere 47 Bände (*WJEO*) sind online abrufbar (McClymond & McDermott 2012:xiii).



### **1.3 Begriffs- und Sacherklärungen**

Im Folgenden werden die Begriffe, die in dieser Forschung eine Rolle spielen, definiert. Es handelt sich um die Begriffe „Sündenerkenntnis“, „Erweckungsbewegung“ und „Erweckungsprediger“. Außerdem werden Begriff und Inhalt der Lehre der *preparation* innerhalb der puritanischen *ordo salutis* näher bestimmt.

#### **1.3.1 Der Begriff „Sündenerkenntnis“**

Der Begriff wurde in der Theologiegeschichte inhaltlich unterschiedlich gefüllt. Deshalb ist in dieser Arbeit darauf zu achten, wie dies jeweils bei den einzelnen Erweckungspredigern geschieht. Der Begriff „Sündenerkenntnis“ hat in dieser Studie möglicherweise verschiedene Bedeutungen. Als eine vorläufige Definition des Verständnisses von Edwards gilt: „Sündenerkenntnis“ ist eine Erfahrung, bei der der Mensch sich selbst, ausgelöst durch das Wirken des Heiligen Geistes und die Predigt des Gesetzes, *coram deo* als Sünder erkennt.

#### **1.3.2 Der Begriff „Erweckungsbewegung“**

Der Begriff meint in dieser Studie den Abschnitt in der amerikanischen Kirchengeschichte von 1740-1742, der in der Regel mit dem Begriff „Great Awakening“ bezeichnet und von der Epoche des „Second Great Awakening“ (1750-1858) unterschieden wird. In einer Erweckungsbewegung kommen Nichtchristen bzw. Namenschristen zu einem lebendigen Glauben oder erfahren Glaubenserneuerung. Dies hat moralische Auswirkungen im Leben des einzelnen und in der Gesellschaft.

#### **1.3.3 Der Begriff „Erweckungsprediger“**

Der Begriff „Erweckungsprediger“ unterscheidet sich m.E. von dem Begriff des „Evangelisten“ dadurch, dass der Evangelist als Zielgruppe „nichtwiedergeborene“ ungläubige Zeitgenossen hat. Für den „Erweckungsprediger“ ist jedoch kennzeichnend, dass er vor allem auch „wiedergeborene“ Christen anspricht, und sie zu einer Erneuerung ihres Glaubens aufruft. Erweckung fängt in diesem Sinne innerhalb der Kirche und Gemeinde Jesu an und wirkt sich so nach außen aus (1 Petr 4,17).

#### **1.3.4 Zu Begriff und Sache der Lehre der *preparation***

Die puritanische Lehre von der *preparation* geht auf ein Verständnis in der reformierten Theologie zurück, das vom Wirken des Heiligen Geistes vor der Bekehrung ausgeht. Im strengen Sinne kann der Mensch sich nicht auf die Bekehrung vorbereiten.<sup>6</sup> Das kann nur Gott oder sein Geist tun. Gott

---

<sup>6</sup> Nach Herman Witsius besteht die Vorbereitung nicht in natürlichen Fähigkeiten des Menschen, sondern ist Auswirkung des Wirkens des Heiligen Geistes als eines *spirits of bondage* (Withrow 2002:101-102).

bereitet den Menschen in seiner Gnade auf die Bekehrung vor, indem er ihn schon vor der Bekehrung durch die Sündenerkenntnis, die der Heilige Geist wirkt, anspricht. Was Menschen dazu tun können ist von Seiten des Predigers das Einsetzen der Gnadenmittel (Wort, Wortverkündigung, Gebet) und von Seiten des Hörers ein ernstes Suchen nach Gott (Prozess des *seeking*) in Verbindung mit dem Nutzen der Gnadenmittel (Bibellesen, Wortverkündigung, Gebet, Seelsorge etc.). Auch ein Gott wohlgefälliger Lebensstil gehört dazu. Daran kann man den Puritaner erkennen und daran kann auch der Puritaner im *Covenant of Grace* erkennen, dass Gott ihn erwählt hat (Olson 1999:502). Der Konflikt, in dem sich der Puritaner im Prozess der Erweckung befindet, lässt sich m.E. gut mit den Worten aus Röm 7,19 wiedergeben: „Das Gute, das ich will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ Aus diesem Konflikt ergibt sich die Sehnsucht nach Erlösung.

Zur puritanischen Lehre der *preparation* gehören bestimmte Schritte auf dem Weg der Erlösung innerhalb der *ordo salutis* oder der puritanischen *morphology of conversion* (Morgan 1963:68,90-91). So werden z.B. *conviction* und *compunction* unterschieden. Bei *conviction* wird das Erkennen der Sünde betont, bei dem Begriff *compunction* das Gefühl dabei. Aber sogar die Phase *conviction* kann noch einmal in die Phasen von *rational conviction* und *spiritual conviction* unterschieden werden. *Rational conviction* geschieht im Verstand, unterscheidet sich jedoch von einer vom Geist gewirkten Sündenerkenntnis im Gefühl (Knutson 2011:165,58n). Verschiedene puritanische Theologen haben unterschiedliche Reihenfolgen festgelegt. In der Forschung wird die Frage bewegt, ob die Puritaner den logischen Aufbau ihrer *ordo salutis* auf die Logik des Petrus Ramus aufbauten. Das Yale College befasste sich während der Ausbildung Jonathan Edwards' mit der ramistischen Logik (Knutson 2011:35ff, 55).

Die Antwort auf die Frage, wie Edwards letztendlich zu dieser Lehre der *preparation* stand, ist immer wieder in der Forschung diskutiert worden. So wurde erörtert, ob Edwards diese Lehre akzeptiert, abgelehnt oder nur modifiziert hat. Bei dieser Diskussion ist eine Entwicklung in seinem Denken zu berücksichtigen. Hier handelt es sich um eine Tatsache, die sich aus der Chronologie seiner Schriften ergibt.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Zur Entwicklung im Denken von Edwards: Edwards hat nach Minkema keine eigene Angsterfahrung (*terror*) bei seiner Bekehrung erlebt (*WJE* 14:39). Trotzdem hält er sie noch 1727 für notwendig. Nach den Beobachtungen im „Little Awakening“ hält er sie nach der Ansicht von Valeri aber nicht mehr für zwingend. 1728 sieht er im Gegensatz zu Stoddard noch ein Gnadenwirken in der *legal humiliation* (*WJE* 17:37). Nach der Epoche des „Great Awakening“ hat er jedoch seine Meinung geändert und sieht darin kein Gnadenwirken mehr (Valeri diskutiert diese Ansicht s. *WJE*:37ff.). In *Misc.* Nr. 286 (1727) vertritt er – vielleicht noch unter dem Einfluss von Stoddard – die These, dass eine Angsterfahrung zu einer Bekehrung notwendig ist. Dies änderte sich jedoch mit seinem Eintrag in *Misc.* Nr. 771 (nicht vor Oktober 1738, aber auch nicht nach Februar 1739). Von da an hielt er, auch aufgrund seiner eigenen Erfahrung und der Beobachtungen im „Little Awakening“ die Angsterfahrung nicht mehr für zwingend notwendig. Eine ähnliche Beobachtung allerdings in umkehrter Richtung kann man bei der Entwicklung seiner Beurteilung bezogen auf die Sündenerkenntnis in der *legal humiliation* innerhalb der *ordo salutis* beobachten. Hatte er noch in *Misc.* Nr. 325 (1728) gegen Stoddard argumentiert, dass doch Gnade im Vorgang der Sündenerkenntnis erlebt wird, so ändert sich seine Einschätzung durch die Erfahrungen im „Great Awakening“ dahingehend, dass er nun kein Gnadenwirken mehr in der *legal humiliation* sieht (in den *Direc-*

## 1.4 Der Stand der Forschung

Bis zum Jahr 2010 wurden mehr als 4000 Bücher, Dissertationen und Artikel über Edwards veröffentlicht. Edwards wird so als einer der am meisten studierten Denker der Theologiegeschichte und auch der amerikanischen Ideengeschichte wahrgenommen. Seit 1940 hat sich die Anzahl der Dissertationen und Zeitschriftenartikel verdoppelt.<sup>8</sup> 2004 gab es 9 weltweite Jahreskonferenzen.<sup>9</sup> Auch finden regelmäßig nationale und internationale Konferenzen statt.<sup>10</sup>

Die Literaturübersicht hat folgenden Aufbau: Als erstes wird ein Einblick in die allgemeine Jonathan Edwards-Forschung gegeben. Dazu gehört auch die neueste Standardliteratur, die von der älteren Standardliteratur abgegrenzt wird. In einem zweiten Teil wird diejenige Literatur erwähnt, die für das vorliegende Thema von allgemeiner Relevanz ist, d.h. alle Autoren, die in neuerer Zeit über die Theologie und Philosophie Edwards' geschrieben haben. In einem dritten Teil wird die neuere Literatur zur Bekehrungstheologie Edwards' dargestellt. Dabei geht es insbesondere um diejenigen Autoren, die sich nicht nur allgemein mit dem Puritanismus in Edwards' Werken, sondern speziell auch mit der Lehre der *preparation* auseinandergesetzt haben. In einem weiteren Teil werden literarische Arbeiten von Autoren vorgestellt, die sich entweder mit den Schlüssel-Werken Edwards' beschäftigen, die zur Untersuchung der vorliegenden Thematik einen Beitrag leisten oder aber von Autoren, die ähnliche Themen wie die vorliegende Forschung untersucht haben. Schließlich wird auch eine Wertung Edwards' aus psychologischer Sicht sowie aus der Sicht der Scham und Schuldkultur-Forschung berücksichtigt.

Das vorliegende Forschungsprojekt beschränkt sich auf Sekundärliteratur in Deutsch und Englisch. Das wichtige französische Werk von Vetö (1987) kann höchstens in einer Übersetzung einbezogen werden. Dasselbe gilt für die Biografie von Burnell (2012) sowie weitere Monografien in anderen Sprachen (z.B. japanisch und holländisch).<sup>11</sup>

### 1.4.1 Allgemeine Literatur zu Edwards

Das „Jonathan Edwards Center“ in Yale, USA, arbeitet seit vielen Jahrzehnten an der Forschung zu den Werken Edwards'. Verschiedene Universitäten in Europa haben eigene Sammlungen (z.B. Universität Heidelberg, Evangelisch Theologische Faculteit Leuven in Belgien).

---

*tions of Judging Persons' Experiences* s. *WJE* 21:523 und in den *Religious Affections* (*WJE* 2:155-161,312). Möglicherweise hat er daraufhin auch versucht, die Stoddardsche Praxis des Abendmahls zu ändern, da ihm eine reine *legal humiliation* als Bekehrungserfahrung nicht mehr ausgereicht hat.

<sup>8</sup> McClymond und McDermott erwähnen eine Fülle von Jonathan Edwards-Experten (McClymond & McDermott 2012:xi, xii, 644-647).

<sup>9</sup> McClymond und McDermott erwähnen noch weitere Konferenzen (McClymond & McDermott 2012:644ff).

<sup>10</sup> 2014 fand eine erste Jonathan-Edwards-Konferenz in Durham, England statt sowie 2015 eine internationale Konferenz in Melbourne Australien und eine weitere 2016 wieder in Durham. In England ist erneut eine Konferenz 2019 geplant.

<sup>11</sup> Lesser nennt neuere Literatur auf japanisch und holländisch (Lesser 2008:494).

Zu der für das Thema relevanten neuesten Literatur gehört die wissenschaftlich anerkannte Biografie von Marsden (2003)<sup>12</sup> sowie die historische Darstellung der Epoche des „Great Awakening“ von Kidd (2007, 2008, 2015) und die neueste Darstellung der Theologie Edwards’ von McClymond und McDermott (2012).<sup>13</sup> Die genannten Autoren erweiterten die Erkenntnisse der Literatur, die über Jahrzehnte als Standardliteratur galt. So hatte Miller 1949 eine Biografie veröffentlicht, die jahrzehntelang die Forschung an Edwards’ Literatur begründete. Vieles, was Miller damals vertrat, ist heute umstritten. Die Darstellung von Kidd löste die älteren Darstellungen von Gaustadt (1957) sowie von Heimert und Miller (1967) ab. Die Theologie von McClymond und McDermott (2012) ersetzte die Arbeit von Cherry, der mit seiner Forschung jahrzehntelang die Arbeit an der Theologie Edwards’ begründete (1966). Gerstner steuerte einen eigenen Beitrag zur Theologie Edwards’ bei (1993). McDermott und McClymond haben schon vor Jahren Vorarbeiten zu ihrer großen Theologie (McClymond & McDermott 2012) geleistet (McDermott 1992, 1995, 2000, 2009, McClymond 1998).<sup>14</sup>

Die Darstellung der Ethik Edwards’<sup>15</sup> durch Holbrook (1973) wird heute in der Literatur mit einem starken Interesse an der Philosophie Edwards’ verbunden.<sup>16</sup> Miller war der Erste, der den Bezug der Theologie und Philosophie Edwards’ zu der Philosophie von John Locke betonte. Bezogen auf Edwards’ Beziehungen zu John Locke tangiert die Philosophie auch das vorliegende Thema, da Edwards’ Verständnis und Beschreibung von Sündenerkenntnis beim Gläubigen laut vielen Autoren auf dieser philosophischen Voraussetzung beruht.

In neuerer Zeit beschäftigt man sich mit dem Schriftverständnis Jonathan Edwards’ (Brown 2002), mit seiner Wirkungsgeschichte (Hart, Lukas & Nichols 2003), der Theologie Edwards’ (Morgan 2004), dem Sündenverständnis Edwards’ (Crisp 2005), dem Thema „Heiliger Geist“ in Theologie und Erweckung (van Vlastin 2001, Caldwell 2006, Haykin 2005) und der Predigtlehre Edwards’ (Carrick 2008). Der jüngere Edwards rückt in das Blickfeld (Morris 2005, Spieker-Stetina 2011), das Kirchenverständnis von Edwards’ (Schweizer & Bezzant 2013), sowie die Realitätsvision Edwards’ (Bombaro 2012), sein Verständnis von Gott als Schöpfer (Crisp 2012) sowie seine trinitarischen Theologie (Schweitzer 2012). Auch das Thema „Himmel und Hölle“ in der Verkündigung Edwards’ wird

---

<sup>12</sup> Weitere neuere Erarbeitungen zur Biographie: Marsden (1999), Vaughan (2000), Marty (2005), Gura (2005), Burnell et. al. (2012), Kling & Sweeney 2003. Weitere neuere Erarbeitungen zur Epoche des „Great Awakening“: Clark (1991), Graef (1997), Lambert (1999), Brockway (2003), Smith 2012, Lawson 2014, Smith 2015, Parr 2015, Hammond & Jones 2016.

<sup>13</sup> s. auch die neueste Literatur zur Theologie Edwards’ Strobel und Crisp (Strobel 2013, Crisp 2015) sowie das Buch zur Gedankenwelt Edwards von Oliver Crisp (Crisp 2018).

<sup>14</sup> Weitere Theologien von Edwards wurden in neuerer Zeit verfasst von Holmes (2000), Pauw (2002), Strobel (2013) und Studebaker & Caldwell (2011).

<sup>15</sup> Mit der trinitarischen Ethik Edwards’ beschäftigen sich in neuerer Zeit: Reid 2002:152-169, Danaher (2004), Studebaker & Caldwell (2011).

<sup>16</sup> Lee 1999, 2005, Helm & Crisp 2003, Zakai 2007:80-99. Daniel 2007:162-180, Vetö 2009.

wieder aufgenommen (Gerstner 1991, Strachan & Sweeney 2010). Theologie und kinesthetische Imagination beschäftigen Reklis im Zusammenhang mit Edwards (2014), Strobel interessiert sich für den ökumenischen Edwards (2013) und Schweizer greift die Frage der Trinitätslehre wieder auf (2012). Strobel, Crisp und Crawford Brandon beschäftigten sich in der jüngsten Zeit mit der Theologie Edwards' (Strobel 2013, Crisp 2015). Weitere Werke könnten genannt werden.

Im deutschen Sprachraum ist die Forschungslage eher dünn (Dietz 2014:31). Der Artikel von Bond (1977) in der *TRE* (Bond 1977:299-300) bildet eine Ausnahme (Siegmund 2014:98,100). Gäbler (1978) hat sich mit dem „Little Awakening“, der Zeit vor dem „Great Awakening“ befasst. Die deutsche Übersetzung von *A Faithful Narrative* war der erste Text von Edwards, der im deutschsprachigen Raum bekannt wurde (Gäbler 1978:95). Schröder hat sich in ihrer Dissertation (1958) mit dem Thema „Selbsterkenntnis“ bei Edwards beschäftigt, einem Begriff, der dem Thema „Sündenerkenntnis“ schon sehr nahe kommt. Allerdings hat sie sich dabei nur auf die Sündenerkenntnis beim Abendmahl beschränkt. Hoffmann forschte über das Verständnis der Heilsgeschichte bei Edwards (1957). Hankamer beschäftigte sich mit dem politischen Denken Edwards' (1972). Sommer hat einen Artikel über Edwards' Werk *A History of the Work of Redemption* geschrieben (2001) und Herrmann einen Artikel über das Tugendverständnis in der Ethik von Edwards (2009) verfasst. Schönewerk setzte sich mit dem freien Willen bei Edwards auseinander (2012) wie im belgischen Raum auch Fisk (2015). Dietz (2014) untersuchte jüngst das Thema der Gefühle bei Edwards und Schleiermacher und Siegmund die Bekehrungstheologie Edwards' (Siegmund 2014). Aufgrund dieser mageren Forschungslage versucht das vorliegende Forschungsprojekt die deutsche Edwards-Forschung zu erweitern.

#### **1.4.2 Literatur zu Theologie und Philosophie von Edwards sowie zur Wertung seiner Sichtweise**

Für das vorliegende Thema relevant sind alle diejenigen Autoren, die an der Theologie Edwards' (z.B. auch Holifield 2007) gearbeitet haben.<sup>17</sup> Hier wurden immer wieder Bezüge zur Theologie Augustins, zur Theologie Jean Calvins und zum Puritanismus herausgearbeitet (McClymond & McDermott 2012). Die Fragestellung betrifft die Diskussion über Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis,

---

<sup>17</sup> Besonders zu erwähnen ist die Forschungsarbeit von Morris (1991), in der er die Gedankenwelt des jungen Edwards inklusive Theologie und Philosophie darstellt. Auch die neueste Forschungsarbeit von Crisp (2016) trägt zum Verständnis bei.

seine Einstellung zur Philosophie, insbesondere zur Philosophie John Lockes,<sup>18</sup> zur Rechtfertigungslehre der Reformatoren,<sup>19</sup> insbesondere zu Jean Calvin, seine Einstellung zum Puritanismus und dabei insbesondere zur Lehre der „*preparation*“ (McClymond & McDermott 2012).

### 1.4.3 Literatur zur Bekehrungstheologie Edwards'

Grundlegend für diese Forschungsarbeit ist neben der Arbeit an der Rechtfertigungslehre von Edwards die Untersuchung der Bekehrungsmorphologie (*ordo salutis*) Edwards' im Vergleich zu den Puritanern. Die Grundlage hierfür hat Morgan mit seinem Begriff der *morphology of conversion* gelegt (Morgan 1963:68,90-91). Die Literatur hat sich dann mit der Frage beschäftigt, inwieweit Edwards die Bekehrungsmorphologie der Puritaner<sup>20</sup> übernommen hat. U.a. haben dabei Laurence (1979) und Schafer (1994) Edwards mit seinem Großvater Solomon Stoddard verglichen.

Gerstner (1960, 1979, 1980, 1993) hat in verschiedenen Werken eine eigene Theologie Edwards' erarbeitet und dabei sowohl den philosophischen<sup>21</sup> als auch den puritanischen Hintergrund Edwards' untermauert. Wie Miller (1943), Pettit (1966) und Fiering (1981), sowie Yarbrough & Adams (1993) und andere nach ihm geht Gerstner davon aus, dass Edwards die puritanische Lehre der *preparation* vertrat. Beeke und Smalley (2013) beschäftigten sich ebenfalls mit Edwards und der Geschichte der Lehre der *preparation*.

### 1.4.4 Literatur zu besonders relevanten Werken von Edwards und ähnlichen Themen

Yarbrough und Adams betonen die *delightful conviction* in der Bekehrungstheologie Edwards' (1993). Schuit (1994) ist der einzige Autor, der sich ausschließlich mit dem Thema „Sündenerkenntnis“ beschäftigte. Er tat dies im diachronisch-theologiegeschichtlichen Vergleich mit den Puritanern und den Erweckungspredigern vor und nach Edwards, allerdings ohne die zahlreichen Textstellen Edwards' in seinen verschiedenen Schriften chronologisch einzuordnen und auszuwerten. Aber die vorliegende Arbeit verdankt Schuit einen ersten Einblick in die Thematik.

McDermott (1995) und Storms (2007) haben sich in neuerer Zeit speziell mit dem Werk *Religious Affections* beschäftigt, in dem Edwards sein Verständnis von Sündenerkenntnis besonders explizit ausdrückt. Auch Waltons (2002), Zakais (2003) und Spiecker-Stetinas (2011) Reflektionen sind

---

<sup>18</sup> Gerstner (1993), Yarbrough (1993), Schafer (1994), Chai (1998), Helm (2003:45-59) und McDermott (2009).

<sup>19</sup> McDermott (2009), McClymond & McDermott (2012). Es gibt Autoren, die meinen, dass sich Edwards dem römisch-katholischen Verständnis angenähert hat, Schafer (1994), Morimoto, (1995). Mit dem Thema der Rechtfertigungslehre beschäftigen sich auch Cho (2012), Moody et al. (2012) und McClenaham (2012). McClymond & McDermott (2012) und Fisk (2015) s. auch Strobel (2013).

<sup>20</sup> Parker hat in dem Aufbau der Morphologie einen Bezug zur Logik des Petrus Ramus gesehen (Parker 1973:140-157), vgl. auch White 1972:42, Goen 1972:25-31, Laurence 1979:267-283, Valeri 1999:36-40, Chamberlain 2000:36; Smith 1959:8-43, Lesser 2001:19,7.

<sup>21</sup> Gerstner hat diesen Schwerpunkt im Titel seiner Theologie betont: *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards* (Gerstner 1993).

hilfreich zum Verständnis. In jüngster Zeit hat sich Choinski (2016) mit der Rhetorik der Erweckungsbewegung beschäftigt, in der ein Aspekt bei Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis gesehen werden kann.

#### **1.4.5 Literatur zur psychologischen und kulturellen Einordnung von Sündenerkenntnis bei Edwards**

Weitere relevante Forschung befasst sich mit einer psychologischen Wertung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards (Bushman 1966:383-396, White 1972:42, Tracy 1980:63ff.,88-89, Storms 2007:208-210, McClymond & McDermott 2012:685ff.). Wertvolle Einsichten zum Thema bietet auch die Scham- und Schuld-Kultur-Forschung (Spiro 1958, Müller 1996,2010).<sup>22</sup>

#### **1.4.6 Bilanz**

Die vorliegende Literatur weist auf die Bedeutung der Theologie, Philosophie und Ethik Edwards' hin und verdeutlicht, dass die Antwort auf die Frage „Was bedeutet „Sündenerkenntnis“ für Jonathan Edwards?“ in seiner Bekehrungstheologie gesucht werden muss. Dies kann nicht getrennt von der puritanischen Lehre der *preparation* verstanden werden und muss auch Edwards' Verständnis von den Gefühlen miteinbeziehen. In der Arbeit von John Schuit findet die vorliegende Forschung ihren Anfang und verdankt ihr einen großen Teil der Motivation und Perspektive.

### **1.5 Die Forschungsmethode**

Die Forschungsmethode wird im Folgenden unter den Aspekten Voraussetzungen der Forschung, Vorgehensweise, Forschungsschritte und mögliche Schwächen des Forschungsansatzes behandelt.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Die Wissenschaft der Elenktik beschäftigt sich mit der Rolle des menschlichen Gewissens und der Orientierung des Gewissens an einer übergeordneten Autorität. Sie beschreibt sowohl ein scham- und schuldorientiertes als auch ein angstorientiertes Gewissen im Zusammenhang mit der Theologie christlicher Bekehrung und Verkündigung. Besonders die letztgenannten Aspekte tragen zu einem modernen Verständnis gegenüber dem theologischen Ansatz von Edwards bei.

<sup>23</sup> Der Autor dieser Dissertation ist sich der Tatsache bewusst, dass aus erkenntnistheoretischer Sicht der Zugang zur historischen Persönlichkeit Jonathan Edwards' erschwert ist. Nur durch eine Beschreibung von seinem Leben und seinem Werk ist ein Zugang möglich (s. Kapitel 2). Aber selbst dann kann man im Sinne der *logical analysis* nur vorsichtige Aussagen machen (Kenny 2011:329,363). Der Zugang zur Erfahrung von Sündenerkenntnis ist durch empirische Forschung nicht möglich, da diese Erfahrung im Sinne des Positivismus und Phenomenalismus nicht im Nachhinein erlebt werden kann (Kenny 2011:158; Bryman 2000:9,13). Man kann nur aufgrund der historischen Quellentexte versuchen darzustellen, wie Jonathan Edwards als Autor den Begriff „Sündenerkenntnis“ definiert. Allerdings ist nach dem postmodernistischen Zugang von Derrida (Ruffing 2007:276) auch dann kein historischer Zugang möglich, da hier nur der Text allein greifbar ist. Man muss sich aber dieser Sichtweise nicht anschließen. Man kann auch bei dem realistischen Ansatz bleiben, nach dem es als sicher gilt, dass es eine Wirklichkeit hinter der lediglich als Beschreibung von Jonathan Edwards' Leben und Werk wahrgenommenen Aussagen gibt. Solch eine positivistische Forschung wird dann wertfrei und offen für Kritik sein (Bryman 2000:13-14). Der Verfasser dieser Forschungsarbeit ist sich bewusst, dass diese Bereitschaft zur Kritik mit seinem eigenen Vorverständnis beginnt, eine Kritik an der Forschungsmethode zulässt und auch Kritik an dem historischen Objekt und seiner Sichtweisen (Sichtweisen und Praxis der Erweckungsbewegung). Daher kann der Autor dieser Dissertation im Sinne der Erkenntnisse des Existenzialismus nur Wahrscheinlichkeitsaussagen machen (Bryman 2000:14-15.20). Denn bei der Sicht des Autors handelt es sich ja lediglich um eine mögliche Sichtweise. Daher ist das

### 1.5.1 Voraussetzungen der Forschung

Der Autor dieser Dissertation betrachtet Edwards aus der wissenschaftlichen Distanz heraus und fragt danach, was Edwards im 18. Jahrhundert in seinem historischen Kontext unter dem Begriff „Sündenerkenntnis“ verstanden hat. Er interessiert sich für die Sündenerkenntnis in den Werken Edwards', weiß dabei aber zunächst nicht, welche Rolle der Begriff im Denken Edwards' gespielt hat. Die Untersuchung blickt also von außen in die Vergangenheit und versucht, den Begriff innerhalb des historischen Kontextes von Edwards in seinen Werken zu verstehen. Im Sinne qualitativer Forschung<sup>24</sup> wird die Lebenswelt Edwards' „von innen heraus“ aus der Sicht des handelnden Menschen beschrieben (Flick et al. 2013:14). Diese Untersuchung will außerdem versuchen darzustellen, wie *conviction of sin*-Erfahrungen von den betreffenden Zeitgenossen verstanden wurden. Dabei wird berücksichtigt, dass historische Erkenntnis als solche vergänglich, relativ und subjektiv ist (Jordan, 2009:49-53, Ricœur, 2002:320).

### 1.5.2 Vorgehensweise

Diese Thesis greift auf verschiedene methodische Ansätze zurück, wodurch ihre Gültigkeit (Validität) im Sinne der Methoden-Triangulation (Flick et al. 2011) erhöht wird. So werden neben der eigentlichen Textkritik (Überlieferungskritik), Echtheitskritik<sup>25</sup> und Gattungskritik (Markschies

---

Verstehen der Wirklichkeit nur vorläufig. Allerdings könnte der Autor im Sinne des kritischen Realismus auch theoretische Begriffe zu erklären versuchen, die nicht erfahrbar sind, wenn man auf ihre Wirkungen zurückgreifen könnte. Letzterer Tatbestand könnte auf das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards angewendet werden, wenn da nicht der zeitlich „große Graben“ zwischen der Zeit Jonathan Edwards' und unserer Zeit heute wäre, der es unmöglich macht, solche „Wirkungen“ zu erfassen. Im Sinne des Phenomenalismus ist der Autor dieser Forschung daran interessiert, Jonathan Edwards' Sicht der Dinge zu entwickeln, die ihm allerdings nur durch historische Beschreibung und durch die historischen Quellentexte zugänglich ist (Bryman 2000:16). Deshalb bezieht der Autor kritische Reflexion seiner Forschungsergebnisse im Sinne des kritischen Rationalismus (wie z.B. bei Karl Popper) mit ein, womit sowohl die kritische Reflexion seines Vorverständnisses als auch die Offenheit gegenüber möglichen Korrekturen im Sinne von Verbesserungen oder Vertiefungen gemeint sein kann (Ruffing 2007:230-235). Dieser Aufgabe ist der Autor dieser Forschungsarbeit bisher auch durch die Einbeziehung der neuesten Sekundärliteratur über Jonathan Edwards nachgekommen, und hat damit gezeigt, dass er auch für neuere Ansätze in der Forschung offen bleibt.

<sup>24</sup> Die qualitative Inhaltsanalyse wird eingesetzt, um die Texte von Edwards und anderer untersuchter Autoren verständlich zu machen. Diese Methode beschäftigt sich mit den Autoren und ihren Quellentexten, sowie mit den Textmerkmalen (z.B. Syntax und Semantik), dem nonverbalen Kontext, dem Empfänger und der Zielgruppe. Bei der explizierenden Inhaltsanalyse geht es um das systematisch kontrollierte Sammeln von Explikationsmaterial. Sie schließt sowohl eine enge als auch eine weite Kontextanalyse ein. Durch „Ankerbeispiele“ kann anhand der Untergliederung in einzelne Kategorien in der strukturierten Inhaltsanalyse ein Codierleitfaden erstellt werden. Mit der qualitativen Inhaltsanalyse lassen sich auch große Materialmengen verarbeiten. So können die Ergebnisse den Ansprüchen sowohl qualitativer als auch quantitativer Forschung gerecht werden (Mayring 2013:471,473-474). Angesichts der Materialfülle der vorliegenden Untersuchung kann die qualitative Inhaltsanalyse zur Auswahl der „Ankertexte“ ein Hilfsmittel sein, das sowohl das systematisch kontrollierte Sammeln von Explikationsmaterial (s. Schmidtke 2013), als auch die enge und die weite Kontextanalyse miteinschließt. So kann das Verständnis von Edwards bezogen auf den Begriff „Sündenerkenntnis“ auf der Grundlage seines historischen Kontextes verstanden und theologiegeschichtlich eingeordnet werden. Auch der diachronische Vergleich und die theologiegeschichtliche Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards geht auf die Einordnung von „Ankertexten“ anhand von Kategorien zurück (Mayring 1999:91-98, 2015:20-98).

<sup>25</sup> Die Frage der Echtheit wurde schon von den Autoren der Yale-Editon-Ausgabe der Werke Edwards' geklärt. Deshalb spricht man von der wissenschaftlich anerkannten Yale-Ausgabe der Werke Edwards' (McClymond & McDermott 2012:643ff, Schafer 1968:159-171).



1995:85,111-116) noch Erkenntnisse weiterer Methoden einbezogen.<sup>26</sup> Dazu gehört vor allem die qualitative Sozialforschung und hierbei insbesondere die qualitative Inhaltsanalyse (*Content analysis* nach Mayring 1999,2015), Deduktion und Induktion (Bortz & Döring 2006), die Erkenntnisse der Ethnomethodologie (Lebensweltanalyse),<sup>27</sup> des Symbolischen Interaktionismus, der objektiven Hermeneutik, der Sprach- und Literaturwissenschaft und der Diskursgeschichte bzw. Diskursanalyse,<sup>28</sup> (Parker 2013:546ff.) insbesondere des *linguistic turn* (Jordan 2009:187f.).

Im Sinne von Bradley & Muller (1995:50-51) liegen in den Quellen<sup>29</sup> Selbstaussagen Edwards' zu seiner eigenen Theologie vor. Außerdem hat die Forschung Zugang zu seiner Bibliothek (*Catalogue of Books*). Seine eigenen Werke enthalten z.T. handschriftliche Bemerkungen. Aber die Forschung hat auch Zugang zu den Publikationen seiner Gegner (insbesondere zu den Schriften von Charles Chauncey) und der theologische und philosophische historische Kontext seiner Zeit kann ermittelt werden. In der zeitgenössischen und modernen Forschung wurde ein Bild von Edwards gezeichnet, das dem Autor als Grundlage seiner Forschung dient.

Für die Erarbeitung der Texte Edwards' ist neben der wissenschaftlich anerkannten chronologischen Einordnung die Benutzung der wissenschaftlich anerkannten Ausgabe der Texte der Yale Edition notwendige Voraussetzung. Damit ist die wissenschaftliche Grundlage für die Daten gesichert.<sup>30</sup> Die Textanalyse zu Edwards wird an den englischen Originaltexten geleistet. Ebenso werden die Texte der Vorgänger und Nachfolger Edwards' in ihren Originalsprachen verwendet. Es werden vielfältige Quellen verwendet, um den Informationsgehalt der Studie zu erhöhen (Bortz & Döring 2006:6).

---

<sup>26</sup> Dies geschieht in Verbindung mit den Hilfswissenschaften Historische Geografie, Chronologie und Genealogie.

<sup>27</sup> Daher sind Darstellungen des historischen Kontextes der Zeit Edwards' wichtig wie z.B. Bamford Parkes 1930:87-99; Porterland 2007:6,209-232; 233-246.

<sup>28</sup> Jordan 2009:167; Steinmetz 2002:56-60.

<sup>29</sup> Der Autor hat in seiner Masterarbeit alle ihm zur Verfügung stehenden „Ankerbeispiele“ aus einer wissenschaftlich anerkannten Textausgabe heraus datiert (Früh- oder Spätwerk) und auch verschiedene Textgattungen analysiert. Die qualitative Inhaltsanalyse ermöglicht der Forschung ein Konzept methodisch kontrollierten Fremdverstehens als interpretativen Prozess (Mayring 2015:32-33). Die auf dem neuesten Forschungsstand erstellte Kurzbiografie von Edwards steuert insofern zur qualitativen Inhaltsanalyse bei, als sie sowohl den emotionalen und den kognitiven, als auch den soziokulturellen Hintergrund des Verfassers und der Zielgruppe erfasst (Mayring 2015:55). Die Biografien aller genannten Autoren wurden ebenso wie der historische Kontext, in den diese einzuordnen sind, berücksichtigt. Dabei wurde versucht, die neueste Sekundärliteratur in die Beobachtungen einzubeziehen. Gerade aus diesem Grund wurde die Forschungsarbeit auf die Epoche des „Second Great Awakening“ begrenzt und daher die nachfolgende Entwicklung unter den Evangelisten Dwight L. Moody und anderen Evangelisten nicht in die Untersuchung miteinbezogen. Eine Ausnahme bildet Spurgeon wegen des baptistischen Hintergrunds des Autors und seinem calvinistischen Ansatz.

<sup>30</sup> <http://www.Edwards.yale.edu/research/chronology>.

### 1.5.3 Forschungsschritte

Die Forschung erfolgt in folgenden Schritten: Zuerst wird eine Begriffsanalyse im Sinne der Literaturkritik (Syntaktik, Semantik) durchgeführt (Markschies 1995:121-122), wobei auch nach der tieferliegenden Bedeutung nicht nur im Englischen und im Deutschen, sondern auch im Hebräischen und Griechischen (Koine-Griechisch) gesucht wird.<sup>31</sup> Dann findet eine Textauswahl statt, bei der „Ankerbeispiele“ (Böhm 2013:477) nach festen Kategorien im Sinne der strukturellen Inhaltsanalyse ausgewählt werden (Mayring 1999:91; 2015:67,97; Atteslander 2000:220-223; Flick et al. 2013:473; Bortz & Döring 2006:329-330). Dies geschieht orientiert an der chronologischen Einordnung nach einer anerkannten Chronologie der Schriften Edwards' (Brendecke 2002:52,53). Anschließend werden gattungsspezifisch<sup>32</sup> aus denjenigen Texten, die für die Sündenerkenntnis den Begriff *conviction of sin* gebrauchen, Synonyme dafür verwenden, den Begriff umschreiben oder Metaphern dafür benutzen (s. *linguistic turn* im Sinne der Diskursgeschichte bzw. Diskursanalyse) Kategorien generiert (Parker 2013:546-555).

In der dann folgenden Kontextanalyse (explizierende Inhaltsanalyse) wird sowohl der enge Kontext (Mikrokontext, kleinraumtextologischer Akzent) als auch der weite Kontext (Makrokontext, großraum-textologischer Akzent) in einem hermeneutischer Zirkel als Methode benutzt (Mayring 1999:94; 2015:90; Atteslander 2000:223). Man könnte auch von innerer bzw. äußerer Quellenkritik sprechen (Arnold 2002:255-257). Hierbei ist der Ansatz der ethnologischen Lebensweltanalyse behilflich, die die Texte „von innen heraus“ zu verstehen sucht. Auf dem Weg des kontrollierten Fremdverstehens wird versucht, sich in die Texte hineinzusetzen oder sie sich zumindest nacherlebend vorzustellen (Honer 2013:197,201, Atteslander 2000:221, Mayring 2015:19). Dabei muss die Tendenzkritik auch berücksichtigen, dass die Texte gegebenenfalls von Edwards subjektiv gefärbt sein können.<sup>33</sup> Feinanalysen können hier hilfreich sein (Bortz & Döring 2006:303,329).

Im diachronisch-theologiegeschichtlichen Vergleich (Bradley & Muller 1995:29-30) werden sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede bei der Verwendung des Begriffs für die Sündenerkenntnis erkannt. Im Sinne einer *relation knowledge* des Theorienvergleichs werden die philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen des Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards als Kategorien im Sinne von *comparison objects* einander gegenübergestellt (Greshoff 1999a:16), wobei die verschiedenen Kontexte der *comparison elements* berücksichtigt werden (Sass 2011:28). Der diachronische Vergleich hat induktive Schlüsse zum Ziel. Möglicherweise können Aussagen

---

<sup>31</sup> Als theologischer Begriff findet sich die tieferliegende Bedeutung des Begriffs in den alttestamentlichen und neutestamentlichen Texten.

<sup>32</sup> Die Texte Edwards' werden in Texte in Predigten, Predigten, theologische Ausarbeitungen und persönliche Berichte bzw. Briefe unterschieden. Dabei ist auch der „Sitz im Leben“ der Texte zu beachten (Flick v.a. 2013:541).

<sup>33</sup> Markschies 1995:121-126, z.B. spricht Kidd bezogen auf *A Faithful Narrative* von „heavily colored by Edwards's perspective“ (Kidd 2007:16).

über die Entstehung und Entwicklung des Begriffs „Sündenerkenntnis“ im Vergleich mit Edwards gemacht werden. Dabei werden besonders die beiden Typen *temporality* und *causality* berücksichtigt (Sass 2011:39-44). Trotz mancher Kontinuität wird bei der Interpretation wegen der Möglichkeit unvorsichtiger verallgemeinernder Aussagen (Generalisierung) und zu schneller Folgerungen bezüglich kausaler Zusammenhänge von erkannten Korrelationen und kausalen Zusammenhängen im Sinne von möglicher Diskontinuität von Wahrscheinlichkeitsaussagen (probalistischen Aussagen) gesprochen.

Dies umso mehr, als der Autor dieser Dissertation weiß, dass induktive Schlüsse unsichere Schlüsse sind. Ihm ist sein evangelikal bibel-basiertes Vorverständnis (Mayring 2015:32; Meinefeld 2013:266-268; 272, Marksches 1995:170)<sup>34</sup> ebenso bewusst wie die Wahrscheinlichkeit multikausaler Ursachen, „vergessener Einflussfaktoren“ und möglicher Störfaktoren im Forschungsprozess. Nur argumentative Interpretationsabsicherung und argumentative Konsensbildung im interpersonalem Konsens als konsensuelle Validierung, z.B. im Dialog mit der neuesten Literatur,<sup>35</sup> kann hier zu Ergebnissen führen (Bortz & Döring 2006:328, 330- 333, 335-336). Denn beim Verstehensprozess müssen die vielschichtigen Sinnstrukturen im Material berücksichtigt werden. Der Autor dieser Dissertation ist für die Möglichkeit von Re-Interpretationen offen. Da mehr Einflussfaktoren ein vollständigeres Verständnis zur Folge haben, werden auch Alternativdeutungen einbezogen (Bortz & Döring 2006:335). Für die Forschung sind sowohl Prüfkriterien als auch Gütekriterien notwendig (Bortz & Döring 2006:10, Mayring 1999:119-122, Steinke 2013:324-325). So können die Ergebnisse dieser Forschung festgehalten und möglicherweise auch für die heutige Zeit nutzbar gemacht werden.

### **1.5.4 Mögliche Schwächen des Forschungsansatzes**

Der gewählte Forschungsansatz ist potentiell für verschiedene Schwächen anfällig, denen entgegengesteuert werden muss (Bortz & Döring 2006:10; Mayring 1999:119-123, 2010:123-129; Flick et al. 2013:324-325). Die interpretativen Ergebnisse der qualitativen Inhaltsanalyse müssen argumentativ abgesichert sein, weshalb der Forschungsprozess bis ins Detail dokumentiert und für andere nachvollziehbar dargestellt werden muss. Dies betrifft die Explikation des Vorverständnisses, die Zusammenstellung des Analyseinstrumentariums, die Durchführung und Auswertung der Datenerhebung

---

<sup>34</sup> Unter einem „evangelikal-biblischen Verständnis“ versteht der Autor einen exegetischen Ansatz, der den historischen Kontext und den inneren Kontext des Textes berücksichtigt. Die Forschung schließt die Textkritik mit ein, übernimmt aber nicht unkritisch die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung. Eher könnte man von einem historisch-biblischen Verständnis sprechen. Ein ähnliches Schriftverständnis kann man in den Werken von Edwards erkennen (vgl. den Ansatz von Hempelmann 1998 und Stadelmann (1996, 2002, 2005).

<sup>35</sup> Bei der biografischen Forschung muss deutlich zwischen wissenschaftlichen Werken und Hagiographien unterschieden werden. Murrays Biographie (Murray 1992) wird von der neuesten Forschung als Hagiographie eingeschätzt (McClymond & McDermott 2012:647). Dies ist die einzige Biografie über Edwards, die in deutscher Sprache erhältlich ist.

und die Regelgeleitetheit. Nähe zum Gegenstand, kommunikative Validierung und Triangulation werden zu Gütekriterien und tragen zur Überprüfbarkeit bei.

Sorgfältige Arbeit in diesen Bereichen stärkt die Reliabilität und Validität des Forschungsprojekts. Für die Inhaltsanalyse ist vor allem die Intercodierreliabilität wichtig. Ein oft erhobenes Desiderat für qualitative Forschung ist, dass sie eigentlich durch quantitative Forschung ergänzt werden sollte (Bortz & Döring 2006:336), was aber in diesem Fall nicht möglich ist. Es bleibt zu bedenken, dass induktive Schlüsse unsichere Schlüsse sind (Bortz & Döring 2006:18) und kausale Erklärungen wegen multikausaler Faktoren („vergessener“ Einflussfaktoren und „Störfaktoren“) mit Vorsicht zu genießen sind (Bortz & Döring 2006:1213, 335-336).

### **1.5.5 Fazit**

Unter Berücksichtigung der Voraussetzungen der empirischen Forschung ist die Verwendung der genannten Methoden qualitativer Forschung für die Ermittlung der Bedeutung von Sündenerkenntnis in den Schriften Edwards' ausreichend. Bei einem Versuch der Übertragung auf heutige Verhältnisse muss kritische Distanz gewährleistet und einer möglichen Diskontinuität Rechnung getragen werden.

## **1.6 Der inhaltliche Aufbau der Studie**

Im zweiten Kapitel werden Leben und Werk Edwards' im Kontext des „Great Awakening“ kurz dargestellt. Dabei wird auch die Bedeutung der Werke Edwards' betont. Im dritten Kapitel werden die Quellen zum Thema der Dissertation in den Schriften Edwards' auf chronologischer Basis analysiert. Dabei werden Quellen gattungsmäßig unterschieden und in ihrem jeweiligen Kontext untersucht. Es handelt sich um die Texte in den Hauptschriften Edwards' *A Faithful Narrative*, *Distinguishing Marks*, *Some Thoughts on the Renewal* und *Religious Affections*. Die Ergebnisse der Forschung werden schließlich unter den beiden Aspekten philosophische Voraussetzungen des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards und theologische Grundlagen des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards zusammengesehen. Das vierte Kapitel fasst die Ergebnisse der Forschungsergebnisse zusammen.

Mit dem fünften Kapitel beginnt der zweite Teil der Dissertation. In einem diachronisch-theologiegeschichtlichen Vergleich werden Positionen von Edwards' mit denen von Theologen der Zeit vor und nach ihm verglichen. Dabei werden in Kapitel fünf die philosophischen Voraussetzungen und in Kapitel sechs die theologischen Grundlagen im Vergleich mit dem Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards behandelt.

Die Untersuchung in Kapitel fünf teilt sich auf in unterschiedliche Epochen. Zunächst werden Texte aus der Zeit des Puritanismus berücksichtigt. Dann beschäftigt sich die Untersuchung mit der Zeit vor der Erweckungsbewegung. Hier werden sowohl Texte aus der Epoche als auch Texte der

Zeitgenossen Edwards' analysiert. Im Folgenden werden Texte aus der Zeit des „Great Awakening“ mit den Texten Jonathan Edwards' verglichen. Schließlich wird der diachronisch-theologiegeschichtliche Vergleich bezogen auf die philosophischen Voraussetzungen auf die Zeit nach Edwards ausgedehnt, um die Bedeutung Edwards' bezogen auf sein Verständnis von Sündenerkenntnis für die Zeit nach der Erweckungsbewegung zu ermitteln und eine mögliche Wirkungsgeschichte zu erkennen. Dabei werden Texte aus der Zeit unmittelbar nach dem „Great Awakening“ untersucht. Diese Zeit wird in der Geschichtsschreibung auch als Epoche des „Second Great Awakening“ bezeichnet. Beim diachronischen Vergleich werden die gleichen Kategorien verwendet, mit denen die philosophischen Voraussetzungen für das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards beschrieben wurden.

Im sechsten und siebten Kapitel werden die theologischen Grundlagen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis mit den theologischen Grundlagen von Personen aus Edwards' Umfeld verglichen. Dabei werden die gleichen Kategorien verwendet, mit denen diese Grundlagen bei Edwards beschrieben wurden. Kapitel acht fasst die Ergebnisse der Forschung zusammen.

Im dritten Teil der Forschungsarbeit wird das Verständnis von Sündenerkenntnis in den Texten von Edwards in den Kapiteln neun und zehn systematisch-theologisch und theologiegeschichtlich eingeordnet. Nun wird jeweils versucht, die Bedeutung der Beziehung zwischen Sündenerkenntnis und Föederaltheologie, Erwählungslehre, Präparationslehre, Gesetz und Evangelium sowie der Rhetorik in einem systematisch-theologischen und historischen Vergleich darzustellen. Im Abschluss der Arbeit werden die Forschungsergebnisse präsentiert. Dabei werden die Spezifika von Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis herausgestellt. Schließlich werden wichtige Begriffe des Verständnisses von Sündenerkenntnis im Rahmen von Theorievergleichen eingeordnet und der Ertrag für die Forschung sowie weiterer Forschungsbedarf formuliert. Eine Zusammenfassung und Schlusswertung des Autors beendet die Forschungsarbeit.

## **1.7 Fazit**

In der vorliegenden Forschungsarbeit wird der Fragestellung nachgegangen, welche Vorstellungen Jonathan Edwards in seiner Zeit mit dem Begriff „Sündenerkenntnis“ verbunden hat. Diese Fragestellung wird im Folgenden in ihrem historischen, theologischen und literarischen Kontext verstanden. Bestimmte Begriffe wie „Sündenerkenntnis“, „Erweckungsbewegung“ und „Erweckungsprediger“ werden in diesem Kontext verstanden. Eine besondere Rolle spielt der Begriff der puritanischen Lehre der *preparation*, der im Vorangegangenen vorgestellt wurde. Nachdem nun die Darstellung des aktuellen Standes der Forschung einen Blick auf die für diese Untersuchung relevante Literatur eröffnet hat und auch die Forschungsmethode als qualitative Inhaltsanalyse und diachronischer Vergleich beschrieben worden ist, kann jetzt nach dem erfolgten Überblick über den Aufbau der Studie mit der eigentlichen Forschung begonnen werden.



# TEIL I: DER BEGRIFF „SÜNDENERKENNTNIS“ IN DEN SCHRIFTEN JONATHAN EDWARDS'

## 2. Leben und Werk Jonathan Edwards'

Jonathan Edwards wird oft als *hell-fire-preacher* im schwarzen Dozentenmantel als Karikatur dargestellt. Demnach habe er seine Zuhörer mit Höllenpredigten terrorisiert, die u.a. folgenden Inhalt hatten: "The God holds you over the pit of hell, much as one holds a spider, or some loathsome insect, over the fire, abhors you, and is dreadfully provoked; his wrath towards you burns like fire; he looks upon you as worthy of nothing else, but to be cast into the fire" (*WJE* 22:411).<sup>36</sup> Aber es stellt sich die Frage, ob diese Karikatur dem Original gerecht wird. Wer war dieser Mann, der solche Aussagen in seiner Predigt in Enfield gemacht hat? Es stellt sich vor allem die Frage, ob mit der Aussage, dass Edwards ein *hellfire-and-brimstone-preacher* war, über Edwards schon alles gesagt ist (Crisp 2015:143).

Im Folgenden soll Leben und Werk Jonathan Edwards' dargestellt werden. Dabei wird zwischen der Biografie Jonathan Edwards' einerseits und der Bedeutung seiner Werke andererseits unterschieden. Da im Sinne qualitativer Forschung Jonathan Edwards' „von innen heraus“ also in der „Binnenansicht des Handelnden“ (Flick, von Karfdorff & Steinicke 2013:13,107,108) verstanden werden muss, wird sich diese Darstellung aber nicht nur auf Daten und Fakten beschränken, sondern auch Zeit - und Lokalkolorit beinhalten.

So kann dem Anspruch entsprochen werden, sich als Mensch des 21. Jahrhunderts sachgemäß dem Denken und der Vorstellungswelt von Jonathan Edwards anzunähern. Zunächst wird daher in den zeitgeschichtlichen Hintergrund eingeführt, wobei Aspekte der politischen, geistesgeschichtlichen, religiösen und kirchlichen Situation berücksichtigt werden. Danach folgt die eigentliche Biografie Edwards' und die Auseinandersetzung mit der Bedeutung seiner Werke. Die Schriften von Jonathan Edwards werden dabei in ihrer literarischen und geistesgeschichtlichen Wirkung untersucht bzw. es wird deren Wirkungsgeschichte in der Gesellschaft bis in die heutige Zeit beschrieben.

Die qualitative Inhaltsanalyse versucht, die Texte innerhalb des inneren und äußeren Kontexts (historischer und sozialer Kontext) zu verstehen. Dazu trägt die Darstellung der Biografie entscheidend bei. Denn Edwards beschreibt schon in seiner Kindheit und Jugend eigene Erfahrungen der Sündenerkenntnis. Allerdings ist er danach mit seinem Vater in Diskussionen darüber verwickelt, weil er seine Bekehrung eher mit dem *new sense* als mit der gängigen *ordo salutis* beschreiben kann.

---

<sup>36</sup> In dieser Forschungsarbeit werden die Werke von Edwards mit der allgemein anerkannten Abkürzung *WJE* bezeichnet (McClymond & McDermott 2012:xiii).

Auch vermisst er im Nachhinein in seiner Bekehrung eine sogenannte „Schreckenserfahrung“ (*terror*).

Die Biografie macht außerdem deutlich, dass die Sündenerkenntnis von Edwards in seiner Verkündigung schon von Anfang an eine Bedeutung hat. Eine besondere Rolle spielt die Sündenerkenntnis in den beiden Erweckungsbewegungen „Little Awakening“ und „Great Awakening“. Während er in *A Faithful Narrative*, seinem Bericht über das „Little Awakening“, Sündenerkenntnis hauptsächlich beschreibt, stellen die beiden anderen Schriften *Distinguishing Marks* und *Religious Affections* seine Apologetik der Erweckungsbewegung dar. Selbst der Verlust seiner Pastorenstelle ist mit dem Thema der Sündenerkenntnis verbunden. Wollte er doch Menschen ohne Sündenerkenntnis von der Teilnahme vom Abendmahl ausschließen.

Sowohl in seiner Tätigkeit als Erweckungsprediger als auch in seiner Tätigkeit als Indianermisionar greift Edwards auf seine *rhetoric of sensation* zurück, die er in seiner Auseinandersetzung mit dem englischen Philosophen John Locke entwickelt hat. Sowohl in der Erweckungsbewegung als auch in seiner Tätigkeit als Indianermisionar versucht er mit seinen Formulierungen auf die Sinne der Menschen einzuwirken.

Die Biografie trägt dazu bei, das Thema „Sündenerkenntnis“ im Leben Edwards und in seinem historischen Kontext zu verstehen (auch die anderen Erweckungsprediger werden auf der Grundlage ihrer Biografien betrachtet). Dazu gehören z.B. auch aus heutiger Sicht „blinde Flecken“ im puritanischen Denken: Der Umgang mit den Indianern als gottlosen „Kanaanitern“ (Segal & Stineback 1977:42-49), der Umgang mit den Afro-Amerikanern (Sklaverei), die Intoleranz gegenüber Andersdenkenden (z.B. Anabaptisten, Quäkern, Hexen vgl. Miller 1953:119-129,191-208;1956:1-15), der kapitalistische Ansatz (Miller 1953:40-52) und einer gewissen Gesetzlichkeit (Umgang mit „bundling“, Umgang mit Alkohol, Tanz, Sabbatheiligung). So trägt die Wahrnehmung der Biografie von Edwards dazu bei, dass sein Verständnis von Sündenerkenntnis „von innen heraus“ verstanden wird.

Die Biografie Edwards' wird so in ihren historischen Kontext eingeordnet. Sie lässt sich aufteilen in die Zeit seiner Ausbildung, seiner ersten Tätigkeit als Gemeindepastor, seiner Erfahrungen in den beiden Erweckungsbewegungen „Little Awakening“ und „Great Awakening“, seiner Tätigkeit als Indianermisionar und seiner kurzen Präsidentschaft am College für Erweckungsprediger in New Jersey (heute Princeton).

Im Folgenden werden seine wichtigsten Werke, seine Tätigkeit als Theologe und Philosoph sowie die Wirkungsgeschichte seiner Werke beschrieben. Auf dieser historischen Grundlage kann dann Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis ermittelt werden.



## 2.1 Der zeitgeschichtliche Kontext Jonathan Edwards'

Im Folgenden wird die Biografie Edwards' in ihren historischen Kontext gestellt. In einem zweiten Teil widmet sich dieses Kapitel der eigentlichen Biografie Edwards'. In einem dritten Teil wird auf die Werke Edwards' und ihre Bedeutung Bezug genommen. Ein kurzer Einblick in die zeitgeschichtliche Situation kann die Biografie Edwards erhellen. Dies geschieht durch Beschreibung der politischen, geistesgeschichtlichen, und kirchlichen Situation der Zeit. Dabei wird auch die Herkunft Edwards' berücksichtigt.

### 2.1.1 Die politische Situation: Kriege, Indianer und Sklaven

Jonathan Edwards wächst auf in einer Zeit des Krieges zwischen England und Frankreich. Obwohl die Puritaner Neuengland aufgrund der Flucht vor der englischen Krone gegründet haben, kämpfen sie doch an der Seite Englands in dem neu eroberten Land gegen die Franzosen. Die Menschen in Neuengland fürchten sich vor der römisch-katholischen Inquisition. Berichte eingewanderter Hugenotten mögen ihre Ängste noch beflügelt haben (Marsden 2003:47). Auf die Hugenotten nimmt Edwards Bezug, etwa in seiner Predigtreihe zur Kirchengeschichte *A History of a Work of Redemption*.<sup>37</sup>

Edwards' Vater, Timothy Edwards befindet sich als Militärseelsorger mitten in „Queen Anne's War“, als er die Briefe nach Hause schreibt, die Edwards' Erziehung betreffen. Er kommt aus Krankheitsgründen vorzeitig aus diesem Krieg zurück (Murray 1992:11-13). Jonathan Edwards' Onkel John Stoddard ist einer der Generäle dieses Krieges. Da auf beiden Seiten auch Indianer<sup>38</sup> kämpfen, kann man sich die Atmosphäre dieser Zeit ähnlich vorstellen wie in James F. Cooper's „Lederstrumpf“. 1704 gab es in Deerfeld einen Indianerüberfall. Eunice Williams, eine Verwandte Edwards', wird in „Queen Anne's War“ von Indianern verschleppt, lebt bei den Mohawks und wird Katholikin (Smith 2015:87), ein Sachverhalt, der den puritanischen Verwandten sehr zu schaffen macht.

Während der pastoralen Tätigkeit Edwards' fand in Europa der Österreichische Erbfolgekrieg statt, der sich in Edwards' Umgebung zur Zeit seines Onkels Colonel John Stoddard als „King George's War“ auswirkte (vgl. auch Serges Medien 2000:814). U.a. wurde in seinem Umfeld in dieser Zeit die französische Stadt Louisburg<sup>39</sup> von den Engländern erobert (Marty 2005:52-53).<sup>40</sup> Diese

---

<sup>37</sup> Auch Edwards' Gegner Chauncy nennt die „French Prophets“ als abschreckendes Beispiel (Brockway 2003:146,166).

<sup>38</sup> Zum Verhältnis der Puritaner zu den Indianern vgl. Segal & Stineback 1977; Morone 2003:74-82.

<sup>39</sup> Angesichts des englischen Angriffs gegen Louisburg auf Cape Island hat Edwards eine Predigt gehalten (Kimmach 2007:121).

<sup>40</sup> Daher hatte selbst die theologische Argumentation in der Verkündigung eine politische Brisanz: In jeder Form arminianischer Theologie befürchteten die Calvinisten Neuenglands eine mögliche Rückkehr zur römisch-katholischen Frömmigkeit. Schließlich standen die Engländer gerade im Kampf mit dem französischen Kanada. Von Edwards ist sogar bekannt, dass er die Namen der englischen Schiffe aufschrieb, die die französischen Schiffe besiegten. Verwandte

Kriege, in die auch immer Indianer involviert waren, fanden während der ganzen Lebenszeit Edwards' statt.<sup>41</sup>

Gleichzeitig ist in dieser Zeit der Handel mit afro-amerikanischen Sklaven ein wichtiger Wirtschaftsfaktor in England und in New York (Marsden 2003:47). Das Gewissen der Puritaner ist in der Zeit vor dem „Great Awakening“ noch nicht diesbezüglich aufgerüttelt (Marsden 2003:20). Edwards' und Whitefields Einstellung zur Sklaverei ist zwiespältig. Edwards' Sohn, Jonathan Edwards Jr., engagiert sich später in der Bewegung gegen die Sklaverei (Sweeney 2009:66ff.; Parr 2015). In Folge des „Great Awakening“ wird durch den Einfluss von William Wilberforce und John Newton die Sklaverei in England abgeschafft (Pollock 2007, Metaxas 2013, Aitken 2014). Diese Entwicklung wurde auch durch die Verkündigung des Erweckungsprediger George Whitefield beeinflusst (Parr 2015).

### **2.1.2 Die geistesgeschichtliche Situation: Antinomismus, Arminianer und Einflüsse der Aufklärung**

Edwards' Schulbildung fällt in eine Zeit, in der neue Einflüsse aus Europa die puritanisch-calvinistische Grundhaltung in Amerika prägen. Edwards ist während seines Studiums in Yale durch die aufkommende Aufklärung beeinflusst worden (Morris 1991:129-172). Er selbst nahm Impulse von John Locke auf, lernte aber auch viele andere aufklärerische Philosophen kennen, mit denen er in der neueren Forschung verglichen wird. Der neuen Entwicklung aus Europa geht der Fall der Anne Hutchinson voraus. Sie war eine Frau, der einerseits vorgeworfen wurde, Männer gelehrt zu haben. Aus Sicht des 21. Jahrhunderts macht sie dies zwar zu einer sehr modernen Frau. Ihr Verhalten löste jedoch Widerstand bei den Männern ihrer Zeit aus (Morone 2003:54-67). Andererseits hat sie antinomistische Ansichten vertreten und wurde des Enthusiasmus bezichtigt. Dies beinhaltete den Vorwurf, den Empfang göttlicher Offenbarungen neben der Heiligen Schrift zu beanspruchen. Dieses Thema sollte in der Zeit des „Great Awakenings“ wieder eine Rolle spielen.

Als Pastor hatte Edwards besonders in dem sogenannten „Breck Case“ mit dem Thema „Arminianismus“ zu kämpfen (Murray 1992:108-109; Sweeney 2011:115). Robert Breck, ein Absolvent von Harvard, vertrat in einer Nachbargemeinde von Edwards eine arminianische Sicht der Rechtfertigungslehre, der Edwards seine reformierte Sichtweise entgegenhielt.

---

Edwards' waren in der Schlacht am Lake George bei New York gefallen. Auch indianische Unterstützer Neu-England's (Mohawk-Indianer) waren in den Kämpfen gegen die Franzosen umgekommen (Chamberlain 1990, Marty 2005:61-63).  
<sup>41</sup> Ihre Bedeutung zeigt sich an nationalen Fastentagen, an denen für die Siege der Engländer gebetet wurde. Die Puritaner Neuenglands verstanden sich im Sinne ihrer *Covenant Theology* als Gottes erwähltes Volk und verglichen sich mit dem Volk Israel in der Bibel. Daher interpretierten sie nationale Ereignisse entweder als Segen oder als Strafe Gottes. Dazu gehörte es z.B. auch, dass militärische Ereignisse an nationalen Gebets- und Fastentagen dementsprechend eingeordnet wurden. Katastrophen wie Erdbeben oder militärische Niederlagen waren Anlass für die Prediger, zur nationalen Umkehr und Bekehrung aufzurufen. So bekommt der Begriff „Sündenerkenntnis“ bei Edwards nicht nur eine persönliche, sondern auch eine nationale Dimension (Stout 1988:142-159).

### 2.1.3 Die religiöse Situation: Die Welt der Puritaner in Familie, Kirche und Gesellschaft

In der puritanischen<sup>42</sup> Welt der Neuengländer gibt es in den Familien eine klare Rollenverteilung: der Vater ist berufstätig, die Erziehungsaufgabe liegt in den Händen der Mutter (Morgan 1966). Allerdings kann man sehen, dass der junge Edwards schon sehr früh Bildung durch seinen Vater erfahren hat. Eine wichtige Rolle spielt der sonntägliche Gottesdienstbesuch, der über die Familie hinaus auch von der Gesellschaft erwartet wird. Der Sonntag wird in der Regel als *Sabbath* bezeichnet (Earle 1969). Der Kneipenbesuch bildet den stärksten Gegensatz zur Frömmigkeit der Puritaner. Aber auch andere religiöse Prägungen, wie z.B. die Religion der Quäker, sind von den Puritanern abgelehnt worden. Traurige Berühmtheit erlangte der Hexenprozess von Salem, bei dem sich die Puritaner Neuenglands an einer Verurteilung von Hexen beteiligten, die der Praxis auf dem europäischen Kontinent in nichts nachstand. Eine Besonderheit im Verständnis des Puritanismus bildet die Predigtform der *jeremiad*, die zu den lebensbedrohenden Erfahrungen der Anfangszeit dazu gehörte. In dieser Art von Predigt interpretierten die Puritaner Schicksalserfahrungen und Naturkatastrophen als Gottesgerichte. Auch Edwards tat dies in seiner Verkündigung (Morone 2003:41-46,67-74,82-99).

Die Puritaner legten viel Wert auf Gotteserfahrungen, die in persönlichen Bekehrungszeugnissen erzählt wurden. Als die Kirche der Einwanderer keine derartigen Erfahrungen mit Gott mehr zu erzählen hatte, führte der Großvater Edwards' den sogenannten *Half-way covenant*<sup>43</sup> ein, der auch Mitbürgern die Taufe ihrer Neugeborenen und die Teilnahme am Abendmahl ermöglichen sollte, die keine solchen Bekehrungen erlebt hatten.

### 2.1.4 Die kirchliche Situation: Die Stadt Northampton und ihre „Sünden“

Neuengland hatte um die Geburt Jonathan Edwards' etwa 100.000 Einwohner. Als er starb, waren es ca. 450.000. Die größten Städte Amerikas Boston, New York und Philadelphia hatten 10.000 - 15.000 Einwohner. Mit ca. 1.000-1.500 Einwohnern war die Stadt Northampton zur Zeit Jonathan Edwards' nach modernen Vorstellungen ein Dorf. Bedingt durch den Krieg und die Indianerüberfälle in der Region stellte sie eher ein befestigtes Fort als eine normale Stadt dar. Es fanden dort auch in regelmäßigen Abständen Schießübungen statt (Marty 2005:23; Sweeney 2009:23-24; Murray 1992:401; Vaughan 2000:30-32).

Die Familie Edwards bewohnte ein mehrstöckiges Pastorenhaus.<sup>44</sup> In wirtschaftlichen Fra-

---

<sup>42</sup> Weitere Literatur zu den Puritanern: Miller 1956; Morgan 1963; 1968:99-107; Simpson 1968:26-33; Schneider 1968:92-98, Watkins 1972, Shea, Jr. 1977:299-311; Bushman 1977:347-361; Morone 2003:29-54; Winarski 2007:209-224; Chamberlain 2007:233-257.

<sup>43</sup> Zur kirchlichen Situation in Neuengland: Miller 1970, Jones 1973, Lucas 1976, Cooper 1999. Marty spricht von 200 Familien und 1000 Einwohnern in Northampton um 1727 (Marty 2005:23).

<sup>44</sup> Stoddards' Pfarrhaus, genannt „Manse“ s. Foto Carr 2014:22; Pastorenhaus Edwards' Skizze s. Murray 1992:97. Zunächst wohnte Jonathan Edwards im Haus des Großvaters. Nach der Hochzeit bezog die Familie von Edwards ein eigenes Haus (Vaughan 2000:31-34).

gen ließ sich Edwards von seinem Onkel John Stoddard beraten, der nebenan wohnte. Als Edwards mit seiner Frau dort einzog, wohnte schon seine Schwester Mary dort (Marsden 2003:116,182). Alle drei Onkel, William Williams aus Hatfield, John Stoddard<sup>45</sup> und auch John Hawley, hatten wichtige Rollen in der Gesellschaft inne. So war Stoddard für die Leitung der Schießübungen zuständig, Hawley ein anerkannter Geschäftsmann und Friedensrichter und William Williams<sup>46</sup> hatten einen noch größeren Einfluss als der Großvater Edwards' (Murray 1992:85,90; Marsden 2003:59-63,116,125,163,182; Gura 2005:18,53-54; Sweeney 2009:121ff.).

Edwards' Kirchengemeinde hatte zwischen 600 bis 700 Gemeindemitglieder. Zur Zeit des „Great Awakening“ besuchten die Gemeinde weit über 1000 Personen. Das Gemeindehaus war schon baufällig, bevor der Balkon einstürzte. Als es dann geschah, sahen alle ein, dass ein Neubau nötig war (Sweeney 2009:23-24,56). Wenn man verstehen will, was Edwards in seinen Predigten den Kirchenbesuchern in Northampton vorwirft, ist es sinnvoll, sich mit den tatsächlichen „Sünden“ seiner Zeit zu beschäftigen (Parkes 1937:87-99). Als Puritaner hat Edwards in seinen Predigten den Besuch des Wirtshauses genauso wie das ausgelassene Feiern der jungen Leute beim Tanz am Wochenende (genannt *frolicking*) bekämpft. Besonders kritisiert er die Sitte des sogenannten *bundling*, bei dem Paare als so „Bekleidete“ schon vor der Hochzeit die Nacht miteinander verbringen durften.

Seine Kritik in dem *bad book case* in seiner Kirchengemeinde ist zu einem der Gründe geworden, weshalb er sein Pastorat vorzeitig beenden musste. Edwards kritisierte junge Leute in seiner Kirchengemeinde, die ein Buch (mit Zeichnungen) für Hebammen herumreichten. Da sich aber auch Kinder aus den besseren Kreisen unter den Tätern befanden, konnte sich Edwards gegen deren Eltern nicht durchsetzen. Zur Gegnerschaft Edwards gehörte ein Teil der Verwandtschaft. Cousin Elisha Williams<sup>47</sup>, sein Tutor<sup>48</sup> in der Zeit in Yale wurde zwar „New Lights Spokesman“<sup>49</sup> (– er war selbst auch Präsident der Universität in Yale –), aber sein Cousin Israel Williams war zeitlebens zusammen mit dem Sohn seines verstorbenen Onkels Joseph Hawley Jr. Gegner Edwards'. Der Konflikt mit den Williams setzte sich später sogar noch in Stockbridge fort (Miller 1959:35-38,102-103,132ff.,174; Tracy 1980:116; Murray 1992:88,110-111,314-315,348,373-397).

---

<sup>45</sup> Der Onkel John Stoddard war als Oberrichter in der Region und Bürgermeister von Northampton für Edwards' Dienst eine große Unterstützung. Als er starb, fehlte auch ein wichtiger Unterstützer als die Kritik in der Gemeinde an Edwards zunahm (Vaughan 2000:82-83).

<sup>46</sup> William Williams hielt Edwards' Ordinationspredigt (Murray 1992:78, Marsden 2003:116, 118, Gura 2005:18).

<sup>47</sup> Elisha Williams war selbst auch Präsident an der Universität in Yale. Als einer der *New Lights* vertrat er öffentlich Ansichten, die zeigten, dass er der Erweckungsbewegung gegenüber freundlich gesinnt war.

<sup>48</sup> Mit dem Cousin Elnathem Whiteman war Edwards gemeinsam Tutor (Miller 1959:38; Murray 1992:63, Marsden 2003:278,279).

<sup>49</sup> Gemeint ist ein Sprecher der Bewegung der *New Lights*, die der Erweckungsbewegung positiv gegenüberstanden (im Gegensatz zu der Bewegung der sogenannten *Old Lights*, die die Erweckungsbewegung kritisierten).

## 2.2 Zur Biografie Jonathan Edwards'

Edwards' Biografie<sup>50</sup> lässt sich unterteilen in die Zeit seiner Erziehung und Ausbildung, die Zeit seiner ersten Erfahrungen als Gemeindepastor, die Zeit seines Pastorats in Northampton sowie seine Zeit als Indianermissionar und College-Präsident am heutigen Princeton College. Die Zeit in Northampton lässt sich unterteilen in zwei Epochen, in die Zeit des „Little Awakening“ (1734-1735) und die Zeit des „Great Awakening“ (1740-1742).<sup>51</sup>

### 2.2.1 Erziehung und Ausbildung

Jonathan Edwards wurde am 05. Oktober 1703 als einziger Sohn von Timothy Edwards<sup>52</sup> und Esther Edwards, geborene Stoddard,<sup>53</sup> geboren (Storms 2007:215ff.).<sup>54</sup> Sein Vater war zeitlebens Pastor<sup>55</sup> in East Windsor, Connecticut, seine Mutter war die Tochter von Solomon Stoddard,<sup>56</sup> Pastor der kongregationalistischen Kirche in Northampton. Er hatte zehn Schwestern. Man kann daher die Umgebung, in der Edwards aufwuchs, als *feminine environment* bezeichnen (Marsden 2003:12,18; Sweeney 2009:9f.,33). Edwards wurde von seinem Vater schon in jungen Jahren theologisch ausgebildet, und war schon mit sechs Jahren in der Lage, lateinische Texte zu verstehen. Er beherrschte die griechische und die hebräische Sprache im Alter von 12 Jahren.<sup>57</sup> Noch vor seiner schulischen Ausbildung hatte er so etwas wie eine religiöse Erfahrung, die ihn dazu führte, sich regelmäßig an einen einsamen Ort in den Sümpfen zurückzuziehen und zu beten. Allerdings verstand er diese Erfahrung nie als Bekehrung. Bezüglich seiner Bekehrung gab es Diskussionen mit seinem Vater (Miller

---

<sup>50</sup> Eine gute kurze Biografie liefert Brockway (Brockway 2003:81-95).

<sup>51</sup> Weitere Zeittafeln: Vaughan 2000:113ff.; Crompton 2005:108-111; Storms 2007:215-227; Sweeney 2009:9-15; eine Zeitschiene findet sich bei Crompton (Crompton 2005:108-109).

<sup>52</sup> Für die Vorgeschichte der Vorfahren, die aus England kamen s. Miller, Murray und Sweeney (Miller 1959:35-36; Murray 1992:4ff.; Sweeney 2009:9ff.). Richard Edwards finanzierte Timothy Edwards' Pastorenhaus und Gemeindehaus (Vaughan 2000:14). Er hat in seiner Theologie, – genauso wie später Jonathan Edwards –, die theologische Wahrheit der Ehre Gottes betonte (Murray 1992:31). Richards Frau Elisabeth Tuttle war geisteskrank und eine Ehebrecherin (Smith 2015:86). Zu Edwards' Vater Timothy Edwards s. Murray 1992:7,11-15. Timothy Edwards studierte am Harvard College (B.A.; M.A.) und arbeitete neben seiner Tätigkeit als Pastor als Lehrer in Northampton (Smith 2015:16).

<sup>53</sup> Der Stammbaum der Stoddards ist abgebildet bei Murray (Murray 1992:74). Mehr zu Stoddards Biografie findet sich z.B. bei Brockway (Brockway 2003:44-45).

<sup>54</sup> Storms kennt Minkemas Chronologie, bezieht sich auf sie und erklärt, dass er sie berücksichtigt. Eine sehr gute Biografie neben der von Marsden ist die von Sweeney (Sweeney 2009:21-73).

<sup>55</sup> Von Timothy Edwards sind Manuskripte seiner Predigten erhalten. Marsden erwähnt seine theologischen Ansichten über die Präparationslehre (Murray 1992:8; Marsden 2003:26-29). Bezüglich seiner Gemeindeprobleme s. Tracy 1980:72-79. Edwards schreibt an seine Schwester bezüglich *revivals* in der Gemeinde seines Vaters (Spiecker-Stetina 2011:78). Auch Timothy Edwards hatte Sklaven (Murray 1992:10; Marty 2005:12).

<sup>56</sup> In der Biografie Edwards' ist die Tatsache, dass seine Großmutter Elizabeth Tuttle mütterlicherseits psychisch krank war und einen unehelichen Sohn hatte aus psychologischer Sicht sehr interessant, da sie einen Blick auf die Psyche ihres Enkels ermöglicht (Edwards litt immer wieder auch an Depressionen). Auch für den Selbstmord ihres Sohnes Josef Hawley im „Little Awakening“ könnte dieser Hintergrund Aufschlüsse geben.

<sup>57</sup> Aus der Militärzeit des Vaters sind Briefe erhalten, in denen er Edwards zu seinen Hausaufgaben anhält (Zu Edwards Vater Timothy Edwards s. Murray 1992:7,11-15). Unter dem Predigtdienst seines Vaters hat Jonathan Edwards schon Erweckungszeiten kennengelernt (Kidd 2007:9,13).

1959:207; Marsden 2003:58). Aufgrund einer Meinungsverschiedenheit mit dem Tutor<sup>58</sup> führte der Schüler Jonathan Edwards seine Schulausbildung in Whethersfield nach einem kurzen Aufenthalt am Yale College doch an der Schule in Whethersfield zu Ende, wo er beinahe an Lungenentzündung starb. Im Mai 1720 beendete er seinen Bachelor in Yale, hielt im September seine Abschlussrede und begann dann mit dem Masterstudium. Sein Masterstudium absolvierte er jedoch in Yale.<sup>59</sup> Während dieser Studien machte er weitere religiöse Erfahrungen, die möglicherweise seine Bekehrung einschlossen. Es sind Erfahrungen, die einen *sense of the glory of the Divine Being* (auch engl. *raptures* genannt), beinhalten.<sup>60</sup>

### 2.2.2 Erste Erfahrungen als Gemeindepastor

1722 übernahm Edwards seine erste Pastorenstelle in New York City (Sweeney 2009:42). Während dieser Tätigkeit begann er seine *Resolutions* zu verfassen, eine Art Notizbuch von Selbstverpflichtungen, sowie sein Tagebuch (Sweeney 2009:44f.). In dieser Zeit stellte er sein Bücherverzeichnis (*Catalogue of Books*) zusammen (Sweeney 2009:47). Interessant für die vorliegende Untersuchung ist sein Tagebuchvermerk vom 12.08.1723, den er nach einer Auseinandersetzung mit seinen Eltern hinterlässt. Darin stellt er fest, dass er keine Bekehrung erlebt hat, die dem puritanischen Bekehrungsmuster seiner Vorgänger entsprach (Storms 2007:217). In dieser Zeit begann er sein Werk *The Miscellanies*, ein weiteres Notizbuch, zu verfassen, in dem er seine theologischen Erkenntnisse niederschrieb. 1723 endete dieses Pastorat (Sweeney 2009:44-47).

Zuhause angekommen, schrieb Edwards eine Meditation über seine zukünftige Frau, die zu diesem Zeitpunkt 13 Jahre alt war (Sweeney 2009:60-61). Er erhielt seinen Mastertitel von Yale für seine auf Lateinisch geschriebene und verteidigte Masterarbeit, die *Quaestio* (Sweeney 2009:48-49). Auch seine erste wissenschaftliche Darlegung über das Leben von Spinnen fällt in diese Zeit (Simonsen 1974:29-30). Für die vorliegende Arbeit ist von Interesse, dass er genau diese Metapher später in seiner berühmt gewordenen Erweckungspredigt *Sinners in the Hand of an Angry God* verwendet hat.

1722 übernahm er für etwa ein Jahr eine Pastorenstelle in Bolton, Connecticut (Sweeney 2009:49).<sup>61</sup> Am Ende dieser Zeit begann er ein weiteres Notizbuch mit dem Titel *Notes On Scripture*. In dieses Notizbuch schrieb er in den nächsten Jahren regelmäßig Kommentare zur Bibelauslegung (Sweeney 2009:86). Von 1724-1726 war er selbst Tutor in Yale (Sweeney 2009:50f.). In dieser Zeit

---

<sup>58</sup> Der Tutor war sein Cousin. Mit den Williamses lag Edwards zeitlebens im Clinch (s.o).

<sup>59</sup> Morris hat die Gedankenwelt des jungen Jonathan Edwards erforscht. Demnach war Edwards ein scholastisch gebildeter Theologe, der sich, beeinflusst durch die Literatur der Aufklärung auch selbst philosophisch und naturwissenschaftlich betätigte (Morris 1991).

<sup>60</sup> Edwards rang im Gespräch mit seinen Eltern mit der Frage, ob seine religiösen Erfahrungen eine Bekehrung einschließen (Marsden 2003:57-58). Vielleicht sollte man vor seiner eigentlichen Bekehrung *several critical conversion moments* berücksichtigen (Kidd 2007:14).

<sup>61</sup> Diese Pastorenstelle hat er wohl auf Anraten seines Vaters angenommen (Tracy 1980:67; Marsden 2003:55,56, 95).

litt er drei Monate an einer ernsten Krankheit und machte gleichzeitig tiefgreifende religiöse Erfahrungen, die er mit der Formulierung *sweet influences of the Spirit* beschrieb. Aber nach diesen Erfahrungen verfiel er in eine tiefe Depression, eine Zeit der religiöser Krise. 1726 predigte er zeitweise in Glastonbury, Connecticut (Sweeney 2009:51).

Im August 1726 wurde Edwards unter der Leitung seines Großvaters Solomon Stoddard<sup>62</sup> Zweitpastor in Northhampton.<sup>63</sup> Am 15.02.1727 wurde er ordiniert (Sweeney 2009:53). Im gleichen Jahr heiratete er Sarah Pierpont.<sup>64</sup> 1727 kam es durch ein Erdbeben zu einer geistlichen Erweckung in ganz Neuengland. Edwards predigte deshalb an einem Fastensonntag.

### 2.2.3 Pastorat in Northampton

Nachdem Edwards' Großvater<sup>65</sup> am 11. Februar 1729 gestorben war, übernahm Edwards daraufhin als Hauptpastor die Gemeinde in Northhampton.<sup>66</sup> Zu dieser Zeit hatte die Gemeinde ca. 620 Mitglieder (Sweeney 2009:56,71-72). Im gleichen Jahr erfuhr Edwards mehrere seelische und körperliche Komplikationen, die sich sowohl in Ängsten als auch im Verlust seiner Stimme äußerten. Im selben Jahr starb eine seiner Schwestern. 1730 begann er ein weiteres Notizbuch, die *Blank Bible*, in dem er in den nächsten Jahren Notizen zu Bibelstellen niedergeschrieben hat (Sweeney 2009:86). In dieser Zeit wurden die ersten Kinder Edwards' geboren (Sweeney 2009:14ff.). Nun stellte Edwards seine erste von ihm gekaufte afro-amerikanische Sklavin ein.<sup>67</sup> Um diese Zeit wurde seine erste Predigt<sup>68</sup> veröffentlicht. 1734 hielt Edwards zwei richtungsweisende Predigten, die zum Entstehen des „Little Awakening“ beitrugen. Beide Predigten sind wichtig für die vorliegende Untersuchung zum Thema

---

<sup>62</sup> Von Solomon Stoddard sind neben seinen Predigten (Kistler 2005) seine Schrift *A Guide to Christ* und seine Schrift zur Indianermission erhalten (Tracy 1980:31; Marsden 2003:117,118, Gura 2005:19). Kimnach hat Stoddard psychologische Manipulation in seiner Predigtweise unterstellt (Marsden 2003:117). Stoddard war ein *terror-preacher* (Tracy 1980:31). Zu seiner Bekehrung beim Austeilen eines Abendmahls s. Murray 1992:79; Sweeney 2009:140; Vaughn 2000:32). Seiner Bekehrungstheologie hat Kidd erarbeitet (Kidd 2007:6-8).

<sup>63</sup> Sowohl sein Vater als auch sein Großvater kannten Zeiten religiöser Erweckung, jedoch nicht in demselben Ausmaß, wie es Edwards im „Little Awakening“ und während des „Great Awakening“ erfuhr (Marsden 2003:117; Gura 2005:19,48). Edwards betrachtete seine Erfahrungen vor dem Hintergrund seiner Vorgänger. Er erklärte sogar, dass seine Erfahrungen denen seiner Vorgänger entsprochen haben. Der Unterschied bestand seiner Ansicht nach nur im Ausmaß der Erfahrungen (Tracy 1980:119; Gura 2005:88).

<sup>64</sup> Seine Frau Sarah war die Urenkelin von Thomas Hooker, dem Gründer von Connecticut. Dessen Präparationslehre wird auch in der vorliegenden Untersuchung miteinbezogen (Vaughan 2000:31-34).

<sup>65</sup> Stoddard wurde der *Pope* of the Connecticut Valley genannt, *one of the river Gods* (Tracy 1980:30,72; Sweeney 2009:34; Spieker-Stetina 2011:67). Gura meint: „...Stoddard's presence... was what gave Northampton „a name and Reputation“. Nach Colman war Stoddard a „Prophet and a Father, not only to the neighbouring Churches and Pastors of his own Country, but to those of the whole Land.“ (Gura 2005:48). Daran kann man schon sehen, welche Bedeutung Edwards' Nachfolge hatte, vgl. dazu der Stammbaum Stoddards (Murray 1992:74,77-78).

<sup>66</sup> Die Plätze in der Kirche waren nach sozialem Stand festgelegt (Skizze s. Marsden 2003:188). Dieser Aspekt belastete das Miteinander und forderte die Kritik Edwards' heraus. Ein weiterer Aspekt zur Problematik in der Kirchengemeinde war der Zusammenbruch der *gallery*, den Edwards in einer Predigt als *jeremiad* nutzte (Smith 2015:95-97).

<sup>67</sup> Sweeney erwähnt noch weitere Sklaven (Sweeney 2009:15).

<sup>68</sup> Edwards hat zu seinen Lebzeiten ca. 1200 Predigten verfasst (Sweeney 2009:85).

„Sündenerkenntnis“. In der ersten Predigtreihe befaßte er sich mit der reformierten Rechtfertigungslehre. In der Predigt „A Divine and Supernatural Light“<sup>69</sup> vermutet man in der Forschung wissenschaftliche Einflüsse aus der Philosophie von John Locke.

#### 2.2.4 Die Zeit des „Little Awakening“

1734-1735 erfuhr die Kirchengemeinde in Northampton und die ganze Region<sup>70</sup> im Connecticut Valley<sup>71</sup> eine erste Welle religiöser Erweckung.<sup>72</sup> Sie betraf vor allem Jugendliche, obwohl Edwards dies anders darstellt.<sup>73</sup> Diese Erweckung führte zu Spannungen zwischen Generationen (Tracy 1980:87-88, Marsden 2003:158, Gura 2005:72-73) und löste auch spöttische Reaktionen aus (Smith 2015:94-95).

Die Erweckung in Northampton war ein Teilaspekt einer Bewegung, die das ganze Connecticut Valley erfasst hatte. 32 Städte waren davon betroffen.<sup>74</sup> Allein in der Gemeinde Edwards' gab es 300 Bekehrungen in einem Jahr (Marsden 2003:162-163; Gura 2005:53,54). Jede Woche wurden 20 neue Gemeindeglieder in Edwards' Gemeinde aufgenommen (Miller 1959:109). Die üblichen Streitereien hörten auf (Gura 2005:53-54).

Was in dieser Zeit als „Wirken Gottes“ erlebt wurde, unterschied sich nach Edwards' Ansicht grundsätzlich nicht von dem, was sein Vater und sein Großvater erlebten (Tracy 1980:119, Gura 2005:88). Die tatsächliche Sachlage stellt sich wie folgt dar: Es gab einen geistlichen Aufbruch im Connecticut Valley in Hampshire County, über den Edwards dann später in seinem *A Faithful Narrative* berichtete. Richtiger wäre es also, von einem „Connecticut Revival“ zu sprechen (Kidd 2007:9). Dieser Bericht wurde als „Anhängsel“ an ein Buch von William Williams Predigten hinzugefügt und vom Herausgeber verändert.<sup>75</sup> Seit der Veröffentlichung dieses Berichts wurde Edwards

---

<sup>69</sup> Der eigentliche Titel der Predigt lautet: „A Divine and Supernatural Light, Immediately Imported to the Soul by the Spirit of God, Shown to be both a Scriptural and Rational Doctrine (1734)“, vgl. Tracy 1980:75-76.

<sup>70</sup> Dem „Little Awakening“ ging das Connecticut Revival (1720-22) und das „Earth Quake Revival“ (1727) in der Region voraus. Angesichts dessen wird deutlich, dass „Erweckung“ in Neuengland nicht nur ein Thema von Edwards war (Kidd 2007:9-12). Zur desolaten geistlichen Situation vor dem „Little Awakening“ vgl. Vaughan 2000:11-12.

<sup>71</sup> Ein kritischer Kommentar aus dieser Zeit von Timothy Cutler s. Kidd 2008:38ff.

<sup>72</sup> Sowohl Solomon Stoddard als auch Timothy Edwards hatten kleinere Wellen religiöser Erweckung in ihren Gemeinden erlebt (Kidd 2007:6; Spiecker-Stetina 2011:67,77). Stoddard sah zunächst in einer Erweckung eine Erfahrung eines einzelnen Menschen. Aber etwa seit 1712 betrachtete er eine solche Erweckung als *harvest*, als eine Erfahrung, die die Gemeinde als Ganzes erfasst (Gura 2005:49).

<sup>73</sup> Marsden stellt in Frage, ob tatsächlich alle nur noch über Erweckung gesprochen haben (Marsden 2003:159).

<sup>74</sup> Auf einer Reise nach New Jersey traf Edwards die Gebrüder Tennent und erfuhr so auch von anderen Orten, an denen Erweckungsversammlungen stattfanden (Vaughan 2000:49).

<sup>75</sup> Zuerst schrieb Edwards einen 8-seitigen Bericht an Colman. Colman nahm sich dann die Freiheit, den vollständigen Bericht von Edwards von 132 Seiten auf 18 Seiten zu kürzen und ihn zusammen mit zwei Predigten eines anderen Predigers zu veröffentlichen. Als schließlich doch das ganze Werk gedruckt werden sollte, wurden vom Redaktor immer noch Teile weggelassen. Später hat Edwards an dieser Version Korrekturen angebracht. Die vorliegende Version (1737) hat alle diese Textvarianten berücksichtigt. Das Originalmanuskript ist heute verschollen (vgl. *WJE* 4:32,34-35,37-38).



nicht nur mit der Bewegung in Verbindung gebracht, sondern ist sogar als Leiter der Bewegung gesehen worden.

1737 verfasste Edwards seinen persönlich gefärbten Bericht *A Faithful Narrative* über diese Zeit (Kidd 2007:22). Während der Familie weitere Kinder geboren wurden, starb eine von Edwards' Schwestern und der Balkon in seiner Kirche brach in einem überfüllten Gottesdienst in der Mitte entzwei. Niemand wurde ernstlich verletzt. Doch dieser Tatbestand führte in der Gemeinde zur Planung eines neuen Kirchengebäudes. Edwards nutzte auch dieses Ereignis als Zeichen Gottes im Sinne einer *jeremiad*.

Es ist historisch interessant, dass John Wesley in England seine methodistischen Erweckungsveranstaltungen zu dem Zeitpunkt begann, als Edwards in Northampton seine Predigtreihe *Charity and its Fruits* hielt (1738). John Wesley hat Edwards' Schrift *A Faithful Narrative* in England in korrigierter Form herausgegeben. Ein Jahr später hielt Edwards seine Predigtreihe über die Kirchengeschichte *A History of the Work of Redemption*, die 1744 veröffentlicht wurde, u.a. auch in Schottland (Smith 2015:98).

Das Geschehen im „Little Awakening“ verdient, kurz näher dargestellt zu werden: Jonathan Edwards berichtet in *A Faithful Narrative*, das er danach verfasst hat, davon, dass sich allein in Northampton innerhalb von wenigen Monaten ca. 300 Menschen aller Altersgruppen in seiner Gemeinde bekehrt haben (Marsden 2003:162-163; Gura 2005:53-54; Kidd 2007:18.19).<sup>76</sup> Seiner Meinung nach erfasste dieses Geschehen die gesamte Stadt und es war in der ganzen Stadt die Gegenwart Gottes zu spüren. Überall wurde über den Glauben gesprochen, sogar an Hochzeiten. Anstatt abends auszugehen, waren die jungen Leute in Gottesdiensten zu finden. Anstatt ins Wirtshaus zu gehen, fanden sie sich beim Pastor ein. Die üblichen Streitereien hatten aufgehört. Auslöser dieser Erweckung war die Bekehrung einer Dame mit zweifelhaftem Ruf (Marsden 2003:158-159; Gura 2005:53-54; Kidd 2007:17). Die Erweckung wurde ausgelöst durch die Predigten Jonathan Edwards'. Wie die vorliegende Untersuchung zeigt, gingen der Erweckung jedoch zwei Todesfälle in Northampton voraus, zu denen sich Edwards in seinen Predigten geäußert hatte und die besonders bei den jugendlichen Zuhörern Betroffenheit auslöste (Tracy 1980:85ff.). Dieses Geschehen hatte nach Edwards' Ansicht Auswirkungen auf die ganze Umgebung in Connecticut. 32 Städte waren von der Bewegung betroffen (Marsden 2003:162-163; Gura 2005:53-54; Kidd 2007:18-19). Sogar von *laughter* und Heilungen war die Rede (Kidd 2007:19-20). Leute, die von außerhalb gekommen waren, wurden von der

---

<sup>76</sup> Vgl. *WJE* 4,149-161. Der Autor verwendet die für die Werke Edwards' gängige Abkürzung (McClymond & McDermott 2012:xiii s. abbreviations). Goen bestätigt die Anzahl der Bekehrungen (*WJE* 4,156). Zu den Erfahrungen der Gläubigen gehörten außer Erfahrungen der Sündenerkenntnis auch außergewöhnliche Erfahrungen der Herrlichkeit Gottes (*WJE* 4,194).

Bewegung erfasst und die Erweckung breitete sich wie ein Steppenbrand aus. Leider wurde die Bewegung durch eine Reihe von Selbstmorden überschattet, die Edwards unter sogenanntem „satani-schen“ Wirken einordnete. Sein Onkel Joseph Hawley löste die Welle von Selbstmorden durch seinen eigenen Selbstmord aus (Marsden 2003:163,258).<sup>77</sup>

Die Auswirkungen dieser Erweckung dauerten allerdings nicht lange an (Smith 2015:94). Edwards hat in Briefen traurig erwähnt, dass die Zustände in Neuengland zu der Zeit schon nicht mehr so waren, als man in England und Schottland seine Berichte dazu las (Marsden 2003:184). Edwards sah in den Ereignissen im Prinzip nichts anderes, als das, was sein Vater und sein Großvater auch erlebt hatten. Der Unterschied lag lediglich im Ausmaß und der Intensität der Erfahrungen (Gura 2005:88). Allerdings führten die Ereignisse der Erweckung zu einer Spannung zwischen den Gene-rationen, – eine Tatsache, die im weiteren Pastorendienst Edwards’ eine wichtige Rolle spielen sollte (Tracy 1980:87-88; Marsden 2003:158; Gura 2005:72,73).

Was Edwards in seinem Bericht *A Faithful Narrative* weitergab, wurde zunächst gar nicht in Verbindung mit Edwards wahrgenommen. Man sprach vom *New Hampton Revival* und Edwards’ Bericht wurde zunächst in dem Buch seines Onkels veröffentlicht. Zudem wurde der Bericht sprach-lich verändert und inhaltlich gekürzt (Marsden 2003:284; Gura 2005:79-84; Smith 2015:94-95). So kann man heute sagen, dass Edwards durch die Veröffentlichung seines Berichtes zu der Person ge-worden ist, als die er transatlantisch sowohl in England und Schottland, als auch in Deutschland wahrgenommen wurde.<sup>78</sup> Der Bericht *A Faithful Narrative* kann heute daher nicht als sachliche Be-schreibung der Ereignisse gelten. Dazu ist die Erzählung zu sehr von Edwards’ Perspektive beein-flusst.

Doch dem Calvinisten Edwards war es immer wichtig zu betonen, dass es sich hier ausschließ-lich um ein „überraschendes“ Wirken Gottes gehandelt hatte, dass die Auswirkungen ( – das musste er selbst zugeben – ) nur kurz waren. Schon während der Veröffentlichung von *A Faithful Narrative* in England und Schottland hätten die alten Streitereien in Northampton wieder angefangen (Marsden 2003:184). Allerdings „befeuerte“ sein Bericht die Erweckungsbewegung an anderen Orten.

---

<sup>77</sup> Wegen des Selbstmords Hawleys gab es auch Kritiker, die bezweifelten, dass die Bewegung tatsächlich Wirken Gottes war (Gura 2005:92). Tracy sieht in der Art der Geschichtsschreibung bei Edwards seine Beeinflussung der Darstellung: Der Selbstmord gehört in die Zeit, wo Gottes Wirken schon am Abflachen war (Tracy 1980: 117-119).

<sup>78</sup> Es gab auch eine deutsche Übersetzung von *A Faithful Narrative* (Gura 2005:84). Edwards’ Schrift wurde in Neu-england von den Kanzeln zitiert und löste so Erweckungsbewegungen an anderen Orten aus (Gura 2005:109ff.).

## 2.2.5 Die Epoche des „Great Awakening“

1740 begann George Whitefield<sup>79</sup> seine Predigtreise entlang der Küste von Neuengland und predigte am 17. Oktober zweimal in Northampton.<sup>80</sup> Edwards und seine Gemeinde waren während dem ganzen Gottesdienst zu Tränen gerührt (Sweeney 2009:129ff.). So kann man sagen, dass die Epoche des „Great Awakening“ direkt mit Edwards' Tätigkeit verbunden ist.<sup>81</sup> Im gleichen Jahr verfasste Edwards seine subjektiv gestaltete Biografie *A Personal Narrative* (Marsden 2003:25,45)<sup>82</sup> und ein Jahr später hielt er seine berühmte Predigt *Sinners in the Hand of an Angry God*“ in Enfield (Marsden 2003:222-223; Sweeney 2009:126f.).<sup>83</sup> Er konnte sie nicht zu Ende bringen, weil die Zuhörer so bewegt waren (Murray 1992:168-169). Sie ist aber auch durch eine besondere Rhetorik gekennzeichnet, die Perry Miller *a rhetoric of sensation* genannt hat (Miller 1956:167-183).<sup>84</sup> Diese Predigt hat Edwards den Ruf eines *hellfire-preachers* eingebracht (Crisp 2015:143). Sie zeichnet sich durch eine Fülle von Illustrationen aus (*WJE* 22:405-435).

Da die Erweckungen aber auch von körperlichen Manifestationen,<sup>85</sup> Visionen und „imaginationen“ begleitet waren (Murray 1992:165,167; Miller 1959:175;209; Gura 2005:115, 118; Marsden

---

<sup>79</sup> Stout sah in Whitefield den *divine dramatist* (Stout 1991). Parr sieht in der Art und Weise wie Whitefield über sich selbst spricht, die Anfänge der „Ikonographie“ seiner Person, was allerdings durch Kidds Sichtweise widerlegt wird (Kidd 2015:11ff.). Nach Kidd war es bei den Puritanern üblich, sich mit biblischen Vorbildern zu vergleichen.

<sup>80</sup> Brockway hat die Entstehung des Begriffs „Great Awakening“ beschrieben, verbunden mit der Sichtweise, ihn als Überbegriff für eine Bewegung lokaler *revivals* zu sehen (Brockway 2003:9-23). Brockway beschreibt auch die soziale und religiöse Situation zur Zeit des „Great Awakening“ (2003:25-69). Quellentexte zur Bewegung finden sich bei Heimert & Miller 1967, Bushman 1979 und Kidd 2008. Die Quellentexte zur Pressearbeit dieser Zeit werden von Frank Lambert erwähnt (Lambert 1999:115,159,161,214). Noll stellt die Erweckungsbewegung in den internationalen Kontext der Zeit und ordnet die Erweckungen in England und Schottland sowie die Entwicklungen im Pietismus auf dem europäischen Festland (Kidd 2007:xiv,xvi, Smith 2015:8,18-19, 30-33) in die zeitlichen Abläufe ein (Noll 2003). Heute wird verstärkt der Einfluss des Pietismus auf die Bewegung gesehen (Brockway 2003:59-62). Man kann sogar vom Einfluss Spencers und Franckes auf die Religiosität in Amerika sprechen (Kidd 2007:24-25). Zum pietistischen Einfluss auf dem Festland gehörte auch die Tätigkeit des Predigers Frelinghuysen. Es gibt Berichte über Auseinandersetzungen Gilbert Tennents mit Zinzendorf. Die neueste Beurteilung der Bewegung findet sich bei John Howard Smith, der die Bewegung als soziologisches Gesamtphänomen betrachtet und gleichzeitige spirituelle Aufbrüche in den anderen Religionen in derselben Zeit erkennt (Smith 2015). Nach Smith ist die Epoche des „Great Awakening“ eines der wichtigsten Ereignisse für die religiöse, intellektuelle und kulturelle Geschichte Amerikas (Smith 2015:ix,301). Für die geographische Ausweitung der Bewegung vgl. auch Kidd 2007:46. Eine quantitative Studie findet sich bei Westerkamp (Westerkamp 1991:63ff.).

<sup>81</sup> Deshalb lohnt es sich, diese Verbindung und ihre Bedeutung kurz darzustellen. Diese beginnt mit dem Besuch Whitefields während des „Great Awakening“ in Northampton. Jonathan Edwards erzählte in seinem Bericht an Thomas Prince am 12.12.1743, was sich während des Besuchs George Whitefields in Northampton ereignet hat (*WJE* 16,117-120). Edwards erkannte seine eigene Gemeinde an diesem Sonntag nicht mehr wieder. Sie war durch die Verkündigung Whitefields zu Tränen gerührt. Während einige schon voller Freude über die Errettung waren, erfuhren andere die Erschütterung durch die Erfahrung der Sündenerkenntnis, die von körperlichen Manifestationen begleitet war. Viele in seiner Gemeinde erlebten so etwas wie eine zweite Bekehrung.

<sup>82</sup> Edwards schrieb sein *Personal Narrative* möglicherweise wegen Aaron Burr (Storms 2007:155), der ein persönlicher Bewunderer Edwards' war. Daher kann man sagen, dass auch sein *Personal Narrative* „geschönt“ war (Marsden 2003:25,45).

<sup>83</sup> Näheres zu den Originalpapieren findet sich bei Murray (1992:190).

<sup>84</sup> Die Predigt wurde von Stout, Hatch und Farley rhetorisch untersucht (*WJE* 22:405-435). Die Forschung verdeutlicht die Art und Weise, wie Edwards durch die Illustrationen die Sinne erregt.

<sup>85</sup> Es wird sogar davon berichtet, dass eine Person durch die Erfahrung der Sündenerkenntnis zeitweise taub und blind gewesen sei. Nach der Bekehrung war das Phänomen verschwunden (Kidd 2007:58).

2003:217-218; Kidd 2007:104,106-107,115,125,198,243,246)<sup>86</sup> kam es bald zu einer Gegenbewegung, auf die Edwards<sup>87</sup> reagieren wollte.<sup>88</sup> Im gleichen Jahr hielt er daher in Yale die Rede, die später als sein Werk *Distinguishing Marks* veröffentlicht wurde (Marsden 2003:234-235). Danach sind Manifestationen kein Zeichen für das Wirken Gottes. Sie sind natürlich erklärbar (Gura 2005:120-122).

Ende des Jahres 1741 besuchte ihn Samuel Hopkins, der der einzige Biograph wurde, der ihn noch persönlich kannte. Durch ihn weiß man beispielsweise, wie Edwards seine Freizeit gestaltet hat. Während er einerseits täglich bis zu 12 Stunden in seinem Arbeitszimmer mit Studien verbracht hat, fand er andererseits Zeit zum Reiten, Spaziergehen und im Winter zum Holzhacken (Sweeney 2009:64-65). Während 1742 in Schottland eine religiöse Erweckung stattfand (Marsden 2003:283), machte auch Edwards' Frau Sarah in Northampton besondere ekstatische Erfahrungen.<sup>89</sup> Edwards war zu diesem Zeitpunkt als Gastprediger in einer anderen Gemeinde. Als Mr. Buell<sup>90</sup>, ein anderer Prediger, in seiner Gemeinde, an seiner Stelle die Verkündigung übernahm, steigerte sich das Geschehen noch, wodurch die ganze Stadt erfasst wurde. Einige erlebten eine Art „Trance-Erfahrung“, die bis zu 24 Stunden andauern konnte, andere hatten Visionen. Eine solche „Trance-Erfahrung“ konnte Edwards bei seiner eigenen Frau beobachten (Marsden 2003:248).<sup>91</sup>

Im gleichen Jahr erfuhr ganz Northampton eine Zeit religiöser Erweckung und Edwards verfasste sein Werk *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion*. Noch wichtiger für die vorliegende Untersuchung ist jedoch die Predigtreihe, die er ebenfalls in diesem Jahr begann und die später unter dem Titel *Religious Affections* bekannt werden sollte. Ein Jahr später widersprach Charles Chauncy Edwards mit seiner Schrift *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* öffentlich und erklärte, dass ein Großteil dieser religiösen Erneuerungsbewegung reiner Enthusiasmus<sup>92</sup> gewesen sei (Marsden 2003:270,272-274,274;280-281; Gura 2005:123-124,132).

---

<sup>86</sup> Samuel Blair hat Manifestationen beschrieben (Smith 2015:79). Manifestationen gab es sogar bei Kindern (Gura 2005:115-118). Die Erweckungsbewegung erreichte auch die Institution Yale (Kidd 2007:106). Kidd untersucht besonders die Wirkung der Erweckung auf Indianer und Afro-Amerikaner (Kidd 2007).

<sup>87</sup> Edwards kannte selbst solche Erfahrungen (Smith 2015:100).

<sup>88</sup> Sogar frühere Freunde der Erweckungsbewegung meinten, die Bewegung sei außer Kontrolle geraten (Marsden 2003:228). Es ist interessant zu bemerken, dass John Wesley ähnliche Erfahrungen nicht nur in seinem Dienst, sondern auch bei den Herrnhutern erlebt hat. Charles Wesley hat sie bei den *French Prophets* erlebt (Kidd 2015:60).

<sup>89</sup> Auf dieses Ereignis nimmt er in *Some Thoughts* ohne Namensnennung Bezug (McClymond & McDermott 2012:436). Diese Erfahrung wurde in neuerer Zeit unter „manisch-depressiv“ eingeordnet (Marty 2005:46ff.).

<sup>90</sup> Mehr über die Prediger Samuel Buell und Daniel Rogers berichtet Kidd (2007:136-137).

<sup>91</sup> Diese Erfahrung ist ohne Namensnennung in *Some Thoughts* beschrieben (Marsden 2003:240). Zum vollen Titel von *Some Thoughts* vgl. auch Marsden 2003:263.

<sup>92</sup> Eine mögliche Definition für den Begriff „Enthusiasmus“ findet sich bei Knox: „I would have called my tendency „ultrasupernaturalism“. For that is the real character of the enthusiast; he expects more evident results „from the grace of God than we others“ (Knox 1994:2).

Schließlich führte Edwards seine Gemeinde dazu, sich in einem gemeinsamen Bund vor Gott zu einer neuen Lebensweise zu verpflichten (*Northampton Covenant*). Edwards sah dabei in den Jahren 1740-1741 mehr Qualität in den Bekehrungen<sup>93</sup> als in dem darauffolgenden Jahr. Trotzdem bestätigte er Prince, dass sich diese Erweckung als friedensstiftend ausgewirkt hatte.

Die Darstellung des „Great Awakening“ greift allerdings zu kurz, wenn nicht auch die Kritik an der Bewegung erwähnt wird (Gura 2005:123-124).<sup>94</sup> Während es in der Epoche des „Little Awakening“ nur so etwas wie Eigenkritik bei Jonathan Edwards gab (– er sah das satanisches Wirken in den Selbstmorden und stellte fest, dass Gottes Wirken in Neuengland schon wieder nachgelassen hatte, während man es in England und Schottland noch als wunderbares Werk Gottes feierte –), so gab es in der Epoche des „Great Awakening“ handfeste externe Kritik an der Bewegung und sogar eine Gegenbewegung. Es kam zur Trennung zwischen den *Old Lights* (den Gegnern der Bewegung) und den *New Lights* (den Befürwortern der Bewegung). Edwards’ Hauptgegner war Charles Chauncy. Whitefields Hauptgegner war Alexander Garden. Tennents Hauptgegner war Timothy Cutler (Kidd 2007:69ff., 71ff., 97, 120, 123, 145).

Mindestens fünf Kritikpunkte sind auszumachen. Es ging um einen Autoritätskonflikt, der durch die Bewegung ausgelöst wurde, um die sogenannten „Höllenpredigten“, um die physischen Manifestationen, die Prophetien und Visionen und um geistlichen Hochmut und Stolz, der schließlich zur Spaltung in den christlichen Kirchen führte. So gaben George Whitefield und mit ihm andere Evangelisten den Laien die Erlaubnis, ihren Geistlichen die Autorität abzusprechen,<sup>95</sup> wenn sie nicht im puritanischen Sinne eine „Bekehrung“ erlebt hatten. Dabei hatte selbst der Vorgänger und Großvater Jonathan Edwards’, Solomon Stoddard, im *Halfway Covenant* solchen Kirchenmitgliedern die Teilnahme am Abendmahl ermöglicht, die eine derartige „Bekehrung“ nicht bezeugen konnten. Von Gilbert Tennent ist u.a. die Predigt „A Danger of an Unconverted Ministry“ erhalten.<sup>96</sup> Auch ein von Edwards sehr geschätzter Prediger wie David Brainerd vertrat diese autoritätskritische Ansicht, wodurch er seinen Platz am Yale College verlor (Marsden 2003:210-211,234).

Die *New Lights* gründeten das Predigerseminar *Shepherd’s Tent* (Kidd 2007:148-149, Smith 2015:133-136) und verurteilten ihrerseits mit langen Listen mit Unterschriften die Argumentation der Gegner. Es gab Zeitungsberichte, die der Bewegung nach wie vor wohl gesonnen waren (Marsden 2003:277-280, Smith 2015:105). So kam es zu einem *Pamphlet War*, an dem auch Whitefield selbst

---

<sup>93</sup> Edwards war daran interessiert, in der Erweckungsbewegung echte von unechter Bekehrung zu unterscheiden.

<sup>94</sup> Vgl. auch Charles Chauncy’s *The State of the Religion in New England u. Overheated Passions: Charles Chauncy, A letter...to Mr. George Wishart, 1742* (Kidd 2008:89-111; Bushman 1970:50-53,116-121).

<sup>95</sup> Auch Edwards ging diese Kritik Whitefields zu weit (Marsden 2003:210-211).

<sup>96</sup> In dieser Forschungsarbeit werden die Predigten zur Unterscheidung von den Werken in Anführungszeichen gesetzt.

beteiligt war (Kidd 2007:157,160-161,171). Als aber Davenport<sup>97</sup> bei einer öffentlichen Bücherverbrennung die Werke seiner Gegner und sogar teure Kleidungsstücke den Flammen übergab, da war das Maß voll: Man erklärte ihn für verrückt und ließ ihn verhaften (Marsden 2003:275; Kidd 2007:153). Später distanzierte er sich in seinen *Confessions and Retractions* von seinen Übertreibungen mit Unterstützung von Edwards (Marsden 2003:276, Kidd 2007:165ff.).

Außerdem wurde die Praxis der sogenannten „Höllenpredigten“ kritisiert, die Edwards neben Whitefield und den Tennent-Brüdern selbst praktiziert hatte (seine Predigt in Enfield). Auch hierbei muss Davenport das Maß derart überzogen haben, dass es für die Öffentlichkeit nicht mehr erträglich war (Brockway 2003:113-160).

Dann wurde zum ersten Mal der Umgang mit den physischen Manifestationen kritisiert.<sup>98</sup> Das Problem bestand darin, dass es in den Erweckungsveranstaltungen zu chaotischen, ungeordneten Zuständen kam, weil gleichzeitig gesungen, geschrien und gepredigt wurde.<sup>99</sup>

Ein weiteres Argument gegen die Erweckungsbewegung betraf auch Edwards' Kritik (Gura 2005:127, Marsden 2003:263). Edwards und Chauncy sahen vor allem die prophetischen Aussagen und Visionen in der Bewegung als problematisch an (Kidd 2007:120),<sup>100</sup> einerseits weil sie „neben der Bibel“ gegeben wurden und andererseits, weil die Puritaner durch die eingewanderten Hugenotten von den religiösen Erfahrungen der *French Prophets* abgeschreckt waren.<sup>101</sup>

Schließlich sah Edwards, in der Art und Weise, wie die *New Lights* mit der Bewegung umgingen, die Gefahr von geistlichem Hochmut und Stolz, der letztlich zur Spaltung der Bewegung führte.<sup>102</sup> Auch er selbst sah die Ursache in einem unkontrollierten Umgang der *New Lights* mit der Bewegung (Gura 2005:132). Edwards konnte sogar von einer *corrupt mixture* in der Bewegung sprechen. In einem Brief macht Edwards deutlich, worauf es bei der Erweckung tatsächlich ankommt (Marsden 2003:284).

---

<sup>97</sup> Bei Kidd erfährt man mehr über die Tätigkeit von Davenport, Wheelock und Pomeroy (Kidd 2007:107,111-114,138ff.). Über Davenport liegen der Forschung nur Aussagen seiner Gegner vor, die ihn so negativ wie möglich darstellten (Kidd 2007:140).

<sup>98</sup> Selbst Charles Chauncy war „Höllenprediger“: „...You hang, as it were, over the bottomless pit, by the slender threat of life: and the moment [that] snaps asunder, you sink down into perdition...“ (zit. in Miller 1959:168).

<sup>99</sup> Es ist interessant, dass im „Great Awakening“ nicht ein Mal die Kritik laut wurde, die in Deutschland später aufgrund der „Berliner Erklärung“ in Bezug auf die Pfingstbewegung, Charismatische Erneuerung und den „Toronto-Segen“ laut wurde, dass die Manifestationen dämonischen Ursprungs sein könnten. Selbst Chauncy argumentierte eher psychologisch gegen diese Form des Enthusiasmus. Nur den Eingebungen wurde ein möglicher satanischer Einfluss unterstellt, nicht aber den physischen Manifestationen (Zu den Manifestationen der Wesleys in England vgl. Knox 1994: 422-548). Die Gemeindespaltungen stellten natürlich auch die Bewegung in Frage.

<sup>100</sup> Später nahm sogar Whitefield die Befürwortung von *impulses* zurück (Kidd 2015:198).

<sup>101</sup> Über die eingewanderten Hugenotten hatten die Menschen in Nordamerika von den Propheten in den Cevennen in Südfrankreich erfahren.

<sup>102</sup> Auch hier ist es bemerkenswert, dass Edwards das satanische Wirken nicht an möglichen dämonischen Ursprüngen der Manifestationen festmacht, sondern vor allem im „Spaltungsgeist“ in der Bewegung sieht. Sweeney und Murray sehen vor allem in den *poorly educated preachers* und ungebildeten *exhorters* die Ursache der Tumulte (Sweeney 2009:137; Murray 1992:221).

Im Hintergrund der Diskussion zwischen Edwards und Chauncy lagen jedoch zwei unterschiedliche philosophische und theologische Standpunkte. Während Chauncy den Willen des Menschen stärker mit der Vernunft in Verbindung brachte und er daher die Bewegung als zu emotional kritisierte, sah Edwards den Willen des Menschen stärker in Verbindung mit den Affekten und Emotionen als Chauncy. Für ihn war der Glaube also nicht nur eine Vernunftsentscheidung, sondern eine „Herzensache“, die sich eben auch emotional äußern konnte. Während Edwards jedoch in seinen Schriften *Distinguishing Marks* (Marsden 2003:282-283, Gura 2005:121ff., Sweeney 2011:120ff.) und *Some Thoughts* die Bewegung eher verteidigte,<sup>103</sup> stellte er in seiner Schrift *Religious Affections*<sup>104</sup> eher den geistlichen Hochmut der Befürworter der Bewegung in Frage. Die Manifestationen als Zeichen würden dabei gar nichts aussagen. So stellte Edwards einerseits fest, dass es Menschen mit wahrhaft christlichem Charakter gab, die solche Erfahrungen nicht machen. Andererseits stellte er fest, dass nicht alle, die Manifestationen erlebten, standfeste Christen waren. Stattdessen verwies Edwards sowohl in *Distinguishing Marks* als auch in *Religious Affections* auf die Zeichen, die tatsächlich ein Zeichen von Gottes Wirken in der Erweckungsbewegung sind. Er bezeichnete sie schon in einer früheren Predigtreihe als „Früchte des Geistes“ (1738). Von daher plädiert er dafür, die Bewegung von ihren Früchten her zu beurteilen.

Edwards, Tennent und Whitefield nahmen zunächst an, dass die Auswüchse der Bewegung auf einen unreifen Umgang dieser zurückgingen. Dabei sprachen sie besonders das Problem an, dass die sogenannte *exhorters* in der Regel keine ausgebildeten Theologen waren. Später erklärten sie ganz offen, dass es bestimmte Persönlichkeiten waren, die den *delusions* gefolgt sind. Edwards versuchte immer wieder, sich gegen beide Extreme abzugrenzen. Die Ablehnung der Bewegung als Ganzes hätte seiner Ansicht nach im Deismus geendet. Aber eine unkritische Annahme hätte seiner Ansicht nach auch satanisches Wirken fördern können. Daher stand Edwards besonders den Eindrücken und Impulsen kritisch gegenüber (Murray 1992:221ff.,236ff.,240ff.).<sup>105</sup>

Schon 1741 hatte Edwards gegen seine Gegner verloren. Als Whitefield 1744 Amerika erneut besuchte, wurde er kaum noch in die Kirchen eingeladen. Hunderte von den Gemeinden waren gespalten. In der Zwischenzeit hielt Edwards die Predigten, die später als sein *Treatise of Religious Affections* herausgegeben wurden. Zu seiner Lebzeit gab es nur eine Auflage und die gedruckte Version hatte keine Auswirkungen mehr auf die Situation (Miller 1959:176-177). Trotzdem wurde immer wieder die Wirkung der Epoche des „Great Awakening“ auf die Geschichte Amerikas erforscht. Neuerdings kann man mit Thomas S. Kidd von einem *long First Great Awakening* sprechen, das nicht

---

<sup>103</sup> In *Distinguishing Marks* spricht er von Zeichen, an denen man nicht merken kann, ob etwas von Gott gewirkt ist. So kann man z.B. nicht sagen, dass Visionen prinzipiell nicht von Gott sind.

<sup>104</sup> Eine gute Darlegung der Theologie von *Religious Affections* findet sich bei McDermott 1995, Walton 2002 und Storms 2007.

<sup>105</sup> Gerstner zitiert eine Warnung Edwards' vor Eindrücken (Gerstner 1993,3:392-393).

auf die Jahre 1740-1742 begrenzt ist (Kidd 2007:xix,312). Es wurden von der Forschung vor allem Auswirkungen auf die Amerikanische Revolution (Kidd 2007:xix,371, Mahaffey 2011), auf die Entwicklung der Demokratie und auf die Entwicklung der weltweiten evangelikalen Bewegung gesehen (Kidd 2007:xv,xvi, Marsden 2003:191).<sup>106</sup>

### 2.2.6 Am Ende des Pastorats: Indianermissionar und Collegepräsident

In Folge dieses Konfliktes wurde es für Edwards auch in der eigenen Kirchengemeinde schwierig. Edwards wurde zusätzlich als Pastor seiner Gemeinde in den *Bad Book Case* (Sweeney 2009:138ff.) verwickelt, der mit dazu beitrug, dass er am Ende seine Pastorenstelle verlor. Dabei geriet er in Konflikt mit leitenden Kirchengemeindegliedern, da er ihre Teenager der Kirchenzucht unterziehen wollte.<sup>107</sup> 1746 wurde *Religious Affections* unter dem Titel *A Treatise on Religious Affections* veröffentlicht. 1747 verfasste er die Schrift *An Humble Attempt*.<sup>108</sup> Diese Schrift führte im Ausland zur Entstehung von Gebetskonferenzen, bei denen um eine weltweite Erweckung gebetet wurde.

Ein Jahr später starb eine Tochter von Edwards. 1749 wurden seine Biografie über den Missionar David Brainerd und seine Schrift *An Humble Inquiry* veröffentlicht, in der er Stellung zur Abendmahlspraxis seines Großvaters bezog. Angesichts der Bedeutung, die dieser Mann für diese ganze Region hatte, war dieser Schritt gegen den *Half-Way Covenant* ein Affront.<sup>109</sup> So führte diese Tatsache letztlich dazu, dass Edwards 1750 die Pastorenstelle gekündigt wurde. Ein weiterer Grund war, dass Edwards im *Bad Book Case* öffentlich Namen von Missetätern verlesen hatte. Er hielt schließlich seine Abschiedspredigt in Northampton und arbeitete anschließend 1751 als Indianermissionar in Stockbridge. Dorthin zog er dann mit seiner Familie (Sweeney 2009:137-144,177-182). 1752 verfaßte er die Schrift *Misrepresentations Corrected*, die Predigt *True Grace* und sein Testament.

---

<sup>106</sup> Hierbei muss man besonders die Entwicklung in den Freikirchen in den Jahren 1743-1775 berücksichtigen, die die Berufung von weiblichen Verkündigerinnen einschloss. In der Tatsache, dass Laien und insbesondere auch Frauen in den Gemeindeversammlungen beteiligt wurden, kann man Ansätze einer demokratischen Entwicklung sehen (Smith 2015:271-294; bes.286).

<sup>107</sup> Die männlichen Teenager hatten Skizzen aus einem Buch für Hebammen dazu benutzt, erwachsene Frauen aus der Fassung zu bringen.

<sup>108</sup> Der eigentliche Titel der Schrift lautet: *An Humble Attempt to Promote Explicit Agreement and Visible Union of God's People in Extraordinary Prayer for the Revival of Religion and the Advancement of Christ's Kingdom on Earth*, vgl. Murray 1992:477.

<sup>109</sup> Nach Marty war Edwards dadurch dabei, seine eigene Pastorentätigkeit zu „sabotieren“ (Marty 2005:54-55). Es erwies sich als sehr schwierig, für Edwards einen Nachfolger zu finden (Sweeney 2009:167). In Stockbridge ging der Konflikt mit den Williamses weiter. Dieser Teil der Verwandtschaft Edwards unterstützte in Northampton die Entlassung Edwards als Gemeindepastor. Doch der Einflussbereich seines Verwandten reichte weiter. Elisha Williams unterstützte den alten Rektor der Indianerschule, während Edwards an der Einsetzung eines neuen Rektors interessiert war. Dieses Mal gewann Edwards. Doch die Schule und der Besitz des neuen Rektors gingen in Flammen auf (Vaughn 2000:92-93).



Ein Jahr später vollendete er sein großes Werk *Freedom of the Will*, 1755 seine *Dissertation on the End for Which God Created the World* und die Schrift *The Nature of True Virtue*, beides Schriften, die in der modernen Moralethik eine Rolle spielen. 1757 fand in New Jersey an der heutigen Princeton University eine religiöse Erweckung statt (Murray 1992:431-432). Gegen Jahresende wurde Edwards dort die Präsidentschaft angeboten, nachdem sein Schwiegersohn Aaron Burr gestorben war, der bislang die Präsidentschaft innehatte.<sup>110</sup> In der Jahresmitte vollendete Edwards sein Werk *The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended* (Sweeney 2009:148-164). Ein Jahr später starb sein Vater. Edwards wurde am 16. Februar 1758 Präsident von Princeton<sup>111</sup> (Sweeney 2009:182-188). Doch er konnte seine Tätigkeit als Präsident des Seminars in New Jersey nicht lange ausüben. Er starb am 22. März 1758 im Alter von 54 Jahren an Windpocken, die er sich trotz Impfung zugezogen hatte (Sweeney 2009:188ff.).<sup>112</sup> Seine Frau Sarah folgte ihm im Oktober desselben Jahres im Alter von 48 Jahren (:192).

### **2.2.7 Ein Rückblick auf das Familienleben der Edwards'**

Obwohl Edwards als Theologe, Religionsphilosoph und Pastor eigentlich zeitlich ausgelastet war, fand er doch Zeit für seine Familie. Insgesamt hatten er und seine Frau Sarah elf Kinder. Vorhandene finanzielle Belege weisen auf die Tatsache hin, dass er für die Belange seiner Familie ein offenes Ohr hatte und sie verantwortlich versorgte. Ein weiterer Grund, weshalb er sein Pastorat vorzeitig beenden musste, war seine Forderung nach einer Gehaltserhöhung, wobei das Gehalt in der Regel in Sachspenden ausgezahlt wurde. Als Pastor machte Edwards keine Hausbesuche. Aber in seinem Studierzimmer waren alle herzlich willkommen. Von diesem Angebot wurde auch regelmäßig Gebrauch gemacht. So besuchten ihn Gemeindeglieder zur seelsorgerlichen Aussprache, aber er kümmerte sich auch um die Anliegen seiner Familie (Marsden 2003:133ff., Sweeney 2009:14-15,60-66). Edwards verfasste während seines Lebens mehrere Notizbücher. Dabei hatte er die Angewohnheit, seine Notizen immer bei sich zu tragen. Sarah heftete sie an seine Jacke, wenn er unterwegs war. Insgesamt hat er 1400 solcher Notizen angefertigt (Vaughan 2000:37).

Edwards' Geschwister, Söhne und Töchter wurden wichtige Persönlichkeiten in der Gesellschaft. Marsden vergleicht seine Nachkommenschaft mit anderen Vertretern seiner Zeit. So war Samuel Hopkins, der erste Biograph Edwards', der Ehemann von Jonathans Schwester. Aaron Burr, der Ehemann von Edwards' Tochter, wurde Präsident am heutigen Princeton College. Serene E. Dwight, ein weiterer Verwandter wurde der zweite Biograf Edwards'. Marsden und Murray erwähnen die

---

<sup>110</sup> Ein Enkel seiner Schwiegersöhne, Aaron Burr, Jr. sollte eigentlich Vizepräsident der Vereinigten Staaten werden. Aufgrund eines Duells wurde aber nichts daraus, vgl. Sweeney 2009:184.

<sup>111</sup> Foto vom Haus des Präsidenten s. Carr 2014:49.

<sup>112</sup> Er wurde zu spät, erst im Alter geimpft (Smith 2015:191).

Bedeutung weiterer Söhne und Töchter im öffentlichen Leben (Tracy 1980:121; Murray 1992:268,353-354,440; Marsden 2003:330,500).

### **2.2.8 Stockbridge: eine andere Perspektive aus der Sicht der Tochter**

Aus der Zeit in Stockbridge existieren Briefe von Edwards' Tochter Jerusha, die einen anderen Blick als sonst bekannt auf die Zeit dort freigeben.<sup>113</sup> Während Edwards zusammen mit einem Übersetzer als Indianermissionar arbeitete und dies betont, beschrieb seine Tochter in ihren Briefen aus dieser Zeit ihre Ängste vor möglichen Indianerüberfällen. Das Haus in Stockbridge<sup>114</sup> war befestigt wie ein Fort, um Soldaten aufzunehmen<sup>115</sup> und es gab Schießübungen von Soldaten im siebenjährigen Krieg gegen die Franzosen und die mit ihnen verbündeten Indianer (Murray 1992:389,391,401ff.).<sup>116</sup>

## **2.3 Die Werke Jonathan Edwards'**

Im Folgenden werden die wichtigsten Werke Edwards' kurz beschrieben. Edwards war als Theologe und Philosoph tätig, seine Werke sind nicht nur literarisch, sondern auch historisch und geistesgeschichtlich bedeutsam. Daher wird auch in seine Tätigkeit als Theologe und Philosoph eingeführt. Ein Einblick in die Wirkungsgeschichte beendet das Kapitel.

### **2.3.1 Die literarische Bedeutung der Werke**

Edwards' subjektiver Bericht *A Faithful Narrative* wurde sowohl in England als auch in Schottland und Deutschland verbreitet und löste in Neuengland weitere Erweckungen aus (Kidd 2007:22). John Wesley gab den Bericht in England in veränderter und gekürzter Form mit seinem arminianisch geprägten Kommentar heraus.

*Distinguishing Marks* war zunächst ein Vortrag, den Edwards in Yale anlässlich einer Graduationsfeier hielt. Schließlich wurde dieses Werk in Boston mit einem Vorwort von Cooper veröffentlicht und später von Benjamin Franklin in Philadelphia wiederaufgelegt. Isaac Watts fügte der Ausgabe von Glasgow und Edinburgh in London seine Empfehlung hinzu sowie einen Brief „to the Scots Reader“. 1744 und 1755 gab es in London durch John Wesley weitere Auflagen. Als Folge kam es

---

<sup>113</sup> Edwards betont in seinen Schriften die geistliche und theologische Situation. Seine Tochter beschreibt jedoch den historischen Kontext und die Angst vor Indianerüberfällen.

<sup>114</sup> Foto vgl. Carr 2014:39.

<sup>115</sup> Zeitweise versorgten die Edwards 850 Soldaten. Stockbridge lag zwischen den Fronten. An einem Sonntag fielen Indianer aus Kanada in Stockbridge ein und töteten mehrere Männer (Vaughan 2000:30-32,93-94).

<sup>116</sup> Wie dramatisch die Situation manchmal für die Familie Edwards in Stockbridge aussah, zeigt folgendes Ereignis: Zwei anglo-amerikanische Pferdediebe, die den Indianern Pferde gestohlen hatten, hatten bei ihrer kriminellen Handlung auch einen Indianer erschossen. Da einer der Weißen vor Gericht für unschuldig erklärt worden war, befürchtete man, dass die Mohawks sich rächen würden. Die Indianer verließen einer nach dem anderen die Siedlung und Edwards hatte am Ende nur noch sechs indianische Schüler. Trotzdem schickte er seinen Sohn Jonathan Jr. auf eine Missionsreise zu den Indianern (Marty 2005:61).

zu einem lebendigen Austausch von Briefen zwischen England und Northampton, wobei Edwards als *recognized master* angesprochen wurde (Miller 1959:169). Miller nennt das Werk *a scientific anatomy of the group psychosis*. In diesem Buch betont Edwards den Unterschied zwischen rein natürlichen oder soziologischen Vorgängen in der Erweckungsbewegung und göttlichem Wirken.

In Edwards' *Personal Narrative*<sup>117</sup> sah Miller *a piece of clinical dissection* und „an apparatus of psychological investigation formulated in the *Religious Affections*“. Nach Miller muss dieser Bericht nicht als Autobiografie gelesen werden, sondern „as a revelation of the point, at which Edwards turned from asserting his doctrine of causality against the Arminians to an examination of those who took him at his word, who conceived grace as emotional, and then riot...“ (Miller 1959:206). Marsden bezeichnet den Text als *inevitably stylized* (Marsden 2003:25,45 s. auch Tracy 1980:62). Simonson spricht davon, dass Edwards bewusst das Bild einer Person geschaffen hat, die als universales Vorbild gelten konnte: „... Edwards ... was consciously creating a mere *persona* (sic)...“ (Simonson 1974:19). Im März 1743 verteidigte Edwards in seiner Schrift *Some Thoughts*<sup>118</sup> die Erweckung als echtes Werk des Heiligen Geistes und erklärte alle emotionalen Auswüchse als Auswirkungen bei bestimmten Temperamenten (Brockway 2003:165). Er wunderte sich in seiner Schrift über die Tatsache, dass es sein konservativ religiöses Land tatsächlich für möglich hielt, dass die Erweckungsbewegung ausschließlich vom Teufel sein könnte. Um dies ein für alle Mal auszuschließen, brachte er die persönliche Erfahrung seiner Frau (allerdings ohne Namensnennung) zu Gehör (Miller 1959:204). Im Winter 1742-1743 hielt Edwards die Predigtreihe, die dann 1746 als sein Werk *Religious Affections*<sup>119</sup> auf den Markt kam. Nach Miller's Ansicht war zu diesem Zeitpunkt die Erweckung schon abgeklungen, so dass dieses Werk auf die Erweckung in Nordamerika kaum Einfluss hatte. Es kam auch nur zu einer Auflage zu Edwards' Lebzeiten. Spätere Forscher befanden dieses Werk jedoch als *the most profound exploration of the religious psychology in all American literature* (Miller 1959:169;177).

In seiner Schrift *A Humble Inquiry*<sup>120</sup> legte Edwards dar, warum er von der Abendmahlspraxis seines Großvaters Abstand nehmen wollte. Allerdings führte diese Schrift später dazu, dass man ihm sein Pastorat kündigte. Edwards wollte anhand seiner psychologischen Untersuchungen prüfen, ob die Bekehrungen seiner Gemeindeglieder echt sind, bevor er die Menschen zum Abendmahl zuließ.

---

<sup>117</sup> Der Bericht wurde 20 Jahre nach seiner Bekehrung aufgeschrieben (Marty 2005:18). Der Originalbrief an Burr ist verloren gegangen (Gura 2005:62). Text s. *WJE* 16:791ff.

<sup>118</sup> Der vollständige Titel des Werks lautet: *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England: And the Way in Which It Ought to Be Acknowledged and Promoted.* (sic) vgl. Marsden 2003:263.

<sup>119</sup> Der ausformulierte Titel des Werks lautet: *A Treatise Concerning Religious Affections (1746)* vgl. Murray 1992:477; Gura 2005:132.

<sup>120</sup> Der vollständige Titel des Werks lautet: *An Humble Inquiry into the Rules of the Word of God, Concerning the Qualifications Requisite to a Complete Standing and Full Communion in the Visible Christian Church* (sic) (1749) (Marsden 2003:352; Sweeney 2009:141).

Der Stolz seiner *New Lights* ließ dies aber nicht zu und so verlor er seine Pastorenstelle (Miller 1959:214-215). Die Schriften, die Edwards in der Zeit nach dem Pastorat in Northampton verfasste, gehören zu seinen größten Werken. Es handelt sich um seine Werke *Freedom of the Will*, *Original Sin*, seine Schrift *True Virtue* und seine Dissertation.<sup>121</sup> Edwards' Werk *Freedom of the Will*<sup>122</sup> nennt Perry Miller *the most powerful piece of sheer forensic argumentation in American literature* (Miller 1959:250). Als Kritik an der arminianischen Sicht des moralischen Handelns betont Edwards darin auch die Lehre der Souveränität Gottes und seine Beziehung zur menschlichen Verantwortlichkeit. Nur Gott handelt wirklich frei aus sich selbst. Menschen sind in ihrem Handeln von außen beeinflusst und handeln nach ihren Neigungen, die von ihrem sozialen Kontext geformt werden. Deshalb sind sie auch verantwortlich für ihr moralisches Handeln (Sweeney 2009:148-154).

In seinem Werk *Original Sin* verteidigte Edwards gegenüber den Arminianern die *total depravity* des Menschen angesichts der Tatsache, dass der moderne Mensch seiner Zeit nicht mehr verstand, wie die Sünde Adams auf die Sünden der Menschheit Einfluss haben konnte.<sup>123</sup> In *True Virtue* kann man nach Miller die Ergebnisse der Schrift *Religious Affections* sehen.<sup>124</sup> In seiner Schrift *Dissertation Concerning the End for which God Created the World*<sup>125</sup> beschreibt Edwards Gott als den, der

---

<sup>121</sup> Die vollständigen Titel der Werke lauten: *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746) vgl. Murray 1992:477; Gura 2005:132; *An Humble Inquiry into the Rules of the Word of God, Concerning the Qualifications Requisite to a Complete Standing and Full Communion in the Visible Christian Church* (sic) (1749) (Marsden 2003:352; Sweeney 2009:141); *“A Careful and Strict Enquiry Into The modern Prevailing Notions of that Freedom of Will, Which is Supposed to be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame”* (Sweeney 2009:149); *The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended* (Murray 1992:478); *Dissertation Concerning the Nature of True Virtue* (Sweeney 2009:163); *Dissertation on the End for Which God Created the World* (Sweeney 2009:161).

<sup>122</sup> Edwards versucht in dieser Schrift die Frage zu beantworten, wie Gott einerseits souverän bleiben und andererseits der Mensch frei in seinen Entscheidungen sein kann. Wenn Gott nämlich nicht souverän ist in seinem Handeln, dann ist er nicht Gott. Ist Gott aber souverän, dann kann der Mensch eigentlich nicht frei sein. Edwards löst diesen Widerspruch auf, indem er behauptet, dass Adam vor dem Sündenfall noch keinen freien Willen hatte. Daher war er *predestined to disobey from the moment of creation*. Die Verurteilung der Menschheit war die notwendige Folge davon. Dabei sah Edwards keinen Widerspruch zwischen seinem Determinismus und der Wissenschaft. Er war sogar der Meinung, dass die physikalischen Erkenntnisse Isaac Newtons und die Erkenntnistheorie John Lockes seine Theologie bestätigten (Brockway 2003:162-163). In dieser Schrift machte Edwards den liberalen Theologen seiner Zeit deutlich, dass sie den Menschen zum Automaten machten, weil sie glauben, dass sie *self-willing individuals* sein könnten. Ohne den Glauben an Gott würde diese scheinbare Willensfreiheit in dem Zustand enden, den Erich Fromm später als *escape of freedom* bezeichnet hatte und der im Selbstverlust enden würde (Miller 1959:260-261).

<sup>123</sup> Edwards betonte in diesem Werk die Verdorbenheit der Menschheit angesichts der Erbsünde ganz im Sinne des Calvinismus als *total depravity*. Dabei wies er auf die theologische Aussage hin, dass alle Menschen zur gleichen Rasse wie Adam gehören. Wie Adam hätten sie ihre höheren Fähigkeiten durch den Sündenfall verloren, womit sie ihre niederen, natürlichen Fähigkeiten hätten kontrollieren können. Doch so würden sie nun aus ihren natürlichen Fähigkeiten heraus, aus ihrer Selbstliebe und dem zugeneigt, was sie wollten, reagieren. Deshalb seien sie nach Edwards' Meinung auch vor Gott verantwortlich für das, was sie tun (Sweeney 2009:154-160). Mit dem Begriff der Menschheit als „Rasse“ und dem Gedanken, dass Gott alle Menschen als Einheit behandelt, erklärte Edwards den Begriff der „Erbsünde“ (Miller 1959:278). Damit löste er gleichzeitig auch alle Rassenkonflikte in dieser Darlegung auf.

<sup>124</sup> Jeder Mensch hat natürliche Prinzipien wie Gewissen, Selbstliebe, menschliche Sympathie und das Bedürfnis für die Seinen angemessen zu sorgen. Aber echte Güte, Heiligkeit und der Wunsch, alles das zu tun, was Gott wohlgefällt, fehlt den Menschen. Deshalb müssen sie sich bekehren. Sie brauchen den Heiligen Geist, um ihre natürlichen Neigungen kontrollieren zu können. *True Virtue* ist nach Edwards in den Worten von Miller „not a compound. It is, like the atom, a single insight. It is different in kind rather than in degree“ (Miller 1959:286-287). Mit dieser Argumentation ist Edwards wieder bei der Unterscheidung, die nur durch die Erfahrung der Wiedergeburt im *new sense* möglich ist.

<sup>125</sup> Seine Theologie erklärt er z.B. mit dem Bild der Sonne, deren Strahlen den Menschen treffen, der diese zu Gott zurückstrahlt. Daher ist es die höchste Aufgabe des Menschen, Gott zu ehren. Für den Menschen besteht wahre Tugend

seine unbeschreibliche Güte ausdrücken will und so die Welt erschafft. Gott hat die Welt geschaffen, um sich selbst zu verherrlichen.<sup>126</sup> Miller fasst Edwards' Dissertation wie folgt zusammen (Miller 1959:303):

So if God be ascribed a motive, which is called a consequence of perception, a disposition by which it is said that his will is determined, the Puritan is not reducing the divinity to a logarithm ... he can know it only as idea, and his life must consist in a never-ending effort to merge his idea with the object.

Während die Werke *A Faithful Narrative* und *Distinguishing Marks* in der Zeit Jonathan Edwards' große Bedeutung hatten, aber sein Werk *Religious Affections* wenig Wirkung zeigte, wird heute wegen seiner Nähe zum Philosophen John Locke gerade diesem Werk besondere Beachtung zuteil, – ein Tatbestand, der nicht zuletzt Perry Miller zu verdanken ist. Edwards' Spätwerke *Freedom of the Will*, *True Virtue* und seine Dissertation werden heute besonders in der Moralethik<sup>127</sup> beachtet. Die Auseinandersetzung mit *Original Sin* hat eher in der reformierten Theologie Bedeutung.

### 2.3.2 Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Werke

Edwards wird in der Forschung in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung sowohl als Theologe als auch als Religionsphilosoph wahrgenommen. Deshalb werden im Folgenden seine Bedeutung als Theologe und seine Philosophie kurz dargestellt.

#### 2.3.2.1 Edwards als Theologe

Edwards wird oft mit Augustinus verglichen und gelegentlich sogar als der „American Augustine“ bezeichnet (Marsden 1999:10-12; McClymond & McDermott 2012:105,696,722). Aber es wird auch seine Nähe zu Thomas von Aquino und Anselm von Canterbury, besonders zu dessen Sündenverständnis, gesehen (McClymond & McDermott 2012:6,730; Crisp 2016: 16-35). Dennoch stellt Edwards für die Calvinisten seiner Zeit eine Herausforderung dar (Holifield 2007:144-158). Hierher gehören auch die Auseinandersetzungen mit der arminianischen Theologie und der Aufklärung. Daher wird Edwards auch mit weiteren Theologen seiner Zeit verglichen (Zakai 2007:83,85,93-94; Holbrook 1970:71-76).

---

darin, von Gott geliebt zu werden, seine Liebe zurückzugeben und an andere weiterzugeben. Diese Tatsache drückt Edwards philosophisch wie folgt aus: „The Virtue most essentially consists in benevolence to Being in general.“ Daher ist es die Aufgabe des Menschen (*the last end of creation*) Gottes Licht auszustrahlen, etwa so wie die Strahlen der Sonne das Licht der Sonne reflektieren. Und dies geschieht am besten als moralische Schönheit in der *affection of the heart* und in *the love of the heart*. Wenn diese Ausstrahlung den Christen allerdings stolz machen sollte, dann gäbe es auch die Möglichkeit, dessen Erwählung in Frage zu stellen (Miller 1959:300-302).

<sup>126</sup> Dieser theologischen Ansicht war schon Edwards' Urgroßvater (Murray 1992:31).

<sup>127</sup> vgl. Delattre 2003:277-297, Danaher 2007:386-410.

In Bezug auf die Sündenlehre Edwards' sieht Brooks Holifield Edwards beeinflusst von Thomas von Aquino und seinen Nachfolgern sowie frühen Calvinisten, die erklärten, dass die Gnade den Willen *physically* „that is, immediately rather than through moral suasion directed at the intellect“ bewegt. Edwards betont wie Petrus van Mastricht in seiner *Theoretico practica Theologia* die Infusion der Gnade. Er geht dabei wohl von einer Variante des christlichen Platonismus aus, die die Idee der *infused grace* auf aristotelische Themen aufbaut. Wie der Puritaner Thomas Shepard denkt Edwards an die errettende Gnade und den innewohnenden Heiligen Geist bzw. an das Wirken des Heiligen Geistes, wenn es ihm um das Entstehen einer Veränderung im Wesen des Menschen geht (Holifield 2007:150-151).

Die stärkste theologische Nähe zeigt Edwards daher zu den puritanischen Theologen (Cherry 1966, Erdt 1980, Walton 2002). Gelegentlich wird er auch als solcher bezeichnet. Allerdings war dieser Bezug zur Zeit des *Puritan Bashings* in der Forschung verpönt (Marsden 2003:501). Edwards wurde von Parkes (1930) als „Fiery Puritan“ bezeichnet. Ob Edwards wirklich der „Last Puritan“ (Brand 1991) war, muss weitere Untersuchung klären, da seine Theologie noch bis in die Zeit des „Second Great Awakening“ ihre Auswirkungen zeigt.<sup>128</sup>

Bezogen auf die Mystik Edwards' hat man auch pantheistische Bezüge gesehen. Seine Auslegung von 2 Petr 1,4-5 rückt ihn in die Nähe der orthodoxen Theologie. In neuerer Zeit wurden sogar Ähnlichkeiten zur römisch-katholischen Theologie entdeckt (McClymond & McDermott 2012:109,207,628,695,708,724). So kann die moderne Forschung Edwards heute als ökumenischen Theologen bezeichnen (Crisp 2015).

---

<sup>128</sup> Nach Haroutunians Ansicht entwickelte sich der Calvinismus in der Zeit nach Edwards zum Moralismus weiter. Brand spricht von einem *societal consensus* in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der das *Holiness*-Konzept der Puritaner hin zu einem *call for „rights and freedom*“ veränderte. Nach Haroutunian übernahmen utilitaristische Werte im puritanischen Neuengland in der Zeit nach Edwards die Herrschaft. Haroutunian kann auch vom *new moralism* in Neuengland sprechen (Brand 1991:122-123). Brand fasst die weitere Entwicklung im Folgenden zusammen: „The new moral philosophy had absorbed Puritan pietist principles and ideas with their Augustinian roots, and had transmuted them into secular form“ (:53). Schon Edwards' Sohn, Jonathan Edwards, Jr., aber noch mehr Samuel Hopkins „made the universe“ „the ultimate end“. Nach seiner Ansicht ist moralisches Übel zu bestrafen, „because it infringed upon „the happiness of the universe“ (:128-129). Der Enkelsohn von Edwards, Timothy Dwight setzte *benevolence* als Eigenschaft Gottes anstelle von Edwards' Betonung der Heiligkeit Gottes. Demnach war nach Dwight das menschliche Glück Ziel des Menschseins (:131-133). Im Sinne Edwards' war jedoch dieses Glück zunächst auf Gott bezogen. Dwights Ansatz war somit utilitaristisch ausgerichtet, das heißt, sein Verständnis von *benevolence* sollte dem „benefit of the universe“ dienen (vgl. auch S. 135). Auch Chauncy, der Gegner Edwards' in der Epoche des „Great Awakening“ verstand als *social unitarian* das menschliche Glück als Maßstab aller Dinge (:118-121). Die weitere Entwicklung beschreiben Piper und Taylor: „Somewhat endemic to American identity is the pursuit of happiness. Enshrined by Thomas Jefferson these words and what they mean are often the talk of American historians... Most notable in this regard is Benjamin Franklin. In Franklin's hands, the pursuit of happiness came to mean self-fulfillment accomplished through self-reliance. Again it was Franklin who said, “God helps those who help themselves” (Piper & Taylor 2004:52).

### 2.3.2.2 Edwards als Philosoph

Wurde die Philosophie und Moralthologie Edwards' seit Perry Miller ausschließlich durch seinen Bezug zu John Locke formuliert, sieht man heute auch Beziehungen zu anderen Philosophen wie Nicholas Malebranche (McClymond & McDermott 2012:41,104,111,704). Man kann daher das Gedankengut von Edwards in Bezug zu einem christlichen Platonismus setzen oder auch mit neoplatonischen Tendenzen vergleichen (Holifield 2007:150; Daniel 2007:162,168; Simonson 1974:33; Brand 1991:34,88; McClymond 2003:139). Wieviel Nähe Edwards zum neoplatonischen Gedankengut gehabt hatte, wird aber diskutiert. Seine Philosophie kann in Verbindung mit Descartes und auch der Zeit danach gesehen werden. Sein Gedankengut wird mit dem von Nicholas Malebranche, David Hume, Thomas Hobbes und dem *Cambridge Platonist* Henri More verglichen, wobei Edwards zugibt, Hobbes gekannt, aber niemals gelesen zu haben (Brand 1991:31,37-40; Holifield 2007:146; Daniel 2007:162,166, 175; McDermott 2009,54,153). Edwards hat Malebranches *Search after Truth* und auch David Hume gelesen (Vetö 2009:154). Er wird aber auch noch mit vielen anderen Denkern verglichen (Holifield 2007:146,148,152-154; Daniel 2007:162,165; Simonson 1974:25; Holbrook 1970:73; Vetö 2009:153-154; Brand 1991:46;53).

Edwards wird auch mit anderen Philosophen verglichen. Dazu gehören Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel, Schelling, Heidegger, John Henry Newman und Kierkegaard (Holifield 2007:153; Daniel 2007:162,170-171,179; Vetö 2009:153,159,162,166; McDermott 2003:127, Simonson 1974:103, 110; Brand 1991:84). So kann man von Jonathan Edwards als dem *first American Philosopher* sprechen. Er wird auch *the first ,representative' philosopher of America* genannt (Vetö 2007:153,165). Bond erwähnt die Tatsache, dass Edwards' Werk *A Treatise Concerning Religious Affections* allgemein als der bedeutendste frühe Beitrag der Religionsphilosophie angesehen wird (Bond 1977:300). Miller sieht in Edwards' Psychologie einen Ansatz, der als *consistency that outdoes the modern behaviorist* zu bewerten ist. Seiner Ansicht nach war Edwards *the first and most radical of American empiricists* (Simonson 1974:28-29). Anders sieht ihn George Santayana, der Edwards *the greatest master of a false philosophy* nennt (McDermott 2009:165). In Europa war Edwards bisher wenig anerkannt. In Deutschland nennt ihn jemand den *only American philosopher*. In Frankreich wird sein Name erst in neuerer Zeit beachtet (McDermott 2009:153-154,165; Bond 1977:300; Siegmund 2014:98; Dietz 2015:31). Georges Lyon kann sich der folgenden Äußerung nicht enthalten: „...There are few names in the eighteenth century, which have obtained such a celebrity as that of Jonathan Edwards...“ (Bond 1977:299).<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> Vgl. Holbrook 1970:77-79,299; Daniel 2007:162,175; Helm & Crisp 2003:45ff.; Bond 1991:31 Simonson 1974: 23ff.,28-29,95ff.; McDermott 2009:153-154.

### 2.3.3 Die Wirkungsgeschichte Edwards'

Unter dem Stichwort *Legacy of Jonathan Edwards* wird in der Forschung die Wirkungsgeschichte Jonathan Edwards' betrachtet. Sie beginnt mit dem ersten Biografen Samuel Hopkins. 1949 setzt mit der Forschung Perry Millers eine Art Edwards' Renaissance ein, die bis heute anhält. Allerdings werden die Ergebnisse der Forschung Millers heute nicht mehr kritiklos übernommen und es gibt eine Reihe weiterer Ansätze. Die Werke Edwards' hatten aber auch eine Wirkung im nationalen und internationalen Kontext. Auf diese Wirkungsgeschichte wird im Folgenden kurz Bezug genommen.

Nach Edwards' Tod übernahmen Samuel Hopkins und Joseph Bellamy die Aufgabe, seine Manuskripte zu veröffentlichen. Die wichtigsten Biografien zu Jonathan Edwards haben laut Storms Gura, Marsden, Murray, Tracy und Winslow verfasst, wobei man das Werk von Perry Miller nicht unerwähnt lassen sollte, da seine Interpretation die Wissenschaft noch lange beschäftigt hat (Storms 2007:227). Jonathan Edwards wurde zuerst von seinen Biografen verehrt, zumal ihn einer ja noch persönlich kannte. Auf diese Phase der Bewunderung folgte jedoch eine Phase der Kritik. Marsden nennt sie die Phase des *Puritan Bashing* (Marsden 2003:501). Angefangen mit Parkes (1930) und Winslow (1940) wurde Edwards nun vor allem als *hellfire-preacher* gesehen. Das hat sich erst wieder mit McGiffert (1932) geändert. Aber das eigentliche akademische Interesse an Edwards hat erst mit Perry Miller begonnen.

Perry Miller hat Edwards vor allem als ein „Kind der Aufklärung“ gesehen und betrachtet. Marsden ist es wichtig zu betonen, dass es bisher keine wirklich wissenschaftliche Biografie von Edwards gab. Selbst der Biograf Iain H. Murray (1992) habe die unkritischen Kommentare der Zeitgenossen übernommen (Marsden 2003 in seinem Vorwort). Von anderen wird sein Werk sogar als „Hagiographie“ bezeichnet (McClymond & McDermott 2012:647). Marsden beansprucht eine wissenschaftliche Biografie von Edwards verfasst zu haben, die heute weitgehend anerkannt ist (Marsden 2003 s. Preface). Die neueren Biografien betonen bei Edwards wieder mehr die historische Seite als Calvinist und Puritaner, wobei seine Theologie, Philosophie und Moralethik nicht zu kurz kommen.

Bezogen auf die Wirkungsgeschichte spricht man heute in der Forschung von der *Legacy* Jonathan Edwards.<sup>130</sup> Seine Nachfolger vertraten die *New Divinity*-Theologie, die dann später die *New England Theology* genannt wurde und sich auf die Theologie Jonathan Edwards' gründete. Durch seine Studenten Samuel Hopkins und Joseph Bellamy, die die *schools of the prophets* gründeten, wurde sein Ruf weit hinausgetragen.

Der Evangelikalismus Edwards' wurde die Grundlage für die evangelikale Weltmission ausgehend von England und den Vereinigten Staaten bis hin nach Afrika, Asien und in den Westen der

---

<sup>130</sup> Vgl. die Sammelbände von Hatch & Stout 1988; Oberg & Stout 1993; Lee & Guelzo 1999, Kling & Sweeney 2003; Conforti 1995; Hall 2008; Helm & Crisp 2003; Crisp & Sweeney 2012.



amerikanischen Appalachen. Diese Tatsache hat der australische Historiker Stuart Piggin wie folgt beschrieben: „Jonathan Edwards was massively constitutive of modern Protestant missions.“ Dazu trug neben seiner Motivation *to practice ‚indiscriminate‘, intercultural evangelism* auch sein Buch über David Brainerd bei. Als Postmillenialist erwartete er eine weltweite Ausbreitung des Christentums, wie sie die moderne Missionsarbeit heute erlebt (Sweeney 2009:170ff.).

Seine Theologie spielte eine Rolle während der Epoche des „Second Great Awakening“, die auch in dieser Forschungsarbeit untersucht wird. Auch die Prediger Nathaniel Taylor und Charles Finney waren davon beeinflusst. Seine Theologie beeinflusste die *New School Presbyterians* und die Theologie der Baptisten in England wie in den USA. Sie beeinflusste William Carey und Andrew Fuller ebenso wie Jonathan Maxcy und William Bullein Johnson, die Gründer der Southern Baptist Convention. In der Literatur wurde sein Denken aufgenommen von Ralph Waldo Emerson, Susan Warner und Harriet Beecher-Stowe. Charles Hodge und Benjamin B. Warfield als *Old Princetonians* und *New Theologians* wie Theodore Munger und Frank Hugh Foster sowie *American Pragmatists* wie William James und John Dewey sowie neo-orthodoxe Theologen wie Joseph Haroutinian und Richard Niebuhr haben seine Gedanken aufgenommen. Besonders sind es evangelikale Denker in der Moderne wie R.C. Sproul und John Piper sind Edwards' Theologie geprägt (:193-197).

Manchmal wird Edwards als der „letzte Puritaner“ bezeichnet (Brand 1991). Auf jeden Fall verlor seine Theologie als die des *last of the consistent Calvinists* ihre Bedeutung mit Edwards Amasa Park, der zu denen gehörte, die noch Edwards' Theologie am Seminar in Andover vertreten hatten.

Inzwischen sind Edwards' Werke in vielen Sprachen erhältlich, wozu sogar arabische, chinesische und koreanische Übersetzungen gehören (Sweeney 2011:170-173;193ff.). Wenn man Edwards als Theologe und Philosoph in seiner Wirkungsgeschichte betrachtet, kann man mit Bond zu folgendem Statement kommen (Bond *TRE* 1977:300):

Seine philosophische Theologie, zusammen mit den Bemühungen, newtonianische Kosmologie und Locke'sche Erkenntnistheorie mit orthodoxer calvinistischer Theologie zu verbinden, übte eine Zeit lang großen Einfluss auf das amerikanische Denken aus. Die stärkste und dauerhafteste Wirkung jedoch erreichte Edwards durch seine anderweitigen Tätigkeiten. Seine machtvollen Predigten, sein Aufruf zur Erweckung und seine eindrucksvolle Betonung der persönlichen religiösen Erfahrung verschafften der Bewegung des „Great Awakening“ Eingang in Neuengland und trugen dazu bei, dass Erweckung und religiöser Individualismus zu bleibenden Zügen amerikanischer Christlichkeit wurden.

#### **2.3.4 Die Bedeutung Jonathan Edwards'**

Edwards wird heute sowohl als Theologe, als auch als Philosoph geschätzt. Beide Aspekte werden im Folgenden im Zusammenhang mit Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis betrachtet. Edwards' Werke hatten eine literarische und geistesgeschichtliche Bedeutung in ihrer Zeit und dar-

über hinaus. Heute wird Edwards' theologischer und philosophischer Einfluss international wahrgenommen. Der theologische Ansatz beeinflusste die Missionstheologie der nachfolgenden Generationen. Der philosophische Ansatz wird heute vor allem in der Moralethik wahrgenommen. Man könnte ihn auch als einen der ersten amerikanischen Psychologen sehen, der ein ganzheitliches Menschenbild vertreten hat.

#### **2.4 Die historische Grundlage für das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards**

Das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards wird im Folgenden im historischen Kontext untersucht. Theologie und Philosophie Edwards' können jedoch nicht ohne die Bezüge zu seiner Biografie erforscht werden. Diese betreffen vor allem seine eigene Frömmigkeit, seine eigenen wissenschaftlichen Beobachtungen (z.B. an Spinnen), seine Ausbildung an der Universität Yale, sein Beeinflusstsein durch seinen Vater und Großvater sowie seine eigenen psychologischen Untersuchungen während der beiden Erweckungsbewegungen „Little Awakening“ und „Great Awakening“. Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis wird am deutlichsten in seinen drei Hauptwerken *A Faithful Narrative*, *Distinguishing Marks* und *Religious Affections*. Aber auch seine anderen Werke wurden vorgestellt und werden wo nötig in die Betrachtung miteinbezogen. Während *A Faithful Narrative* nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa positiv aufgenommen wurde, hat die Schrift *Religious Affections* erst in neuerer Zeit Beachtung gefunden. Dieses Werk Edwards' hat dann allerdings zu einem neuen Interesse an seinen Werken in der Jonathan Edwards-Forschung geführt.

Nachdem Biografie, seine Werke, seine Tätigkeit als Theologe und Philosoph sowie seine Wirkungsgeschichte dargestellt wurden, wird im Folgenden sein Verständnis von Sündenerkenntnis erarbeitet. Dies geschieht anhand seiner philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen.



### 3. Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in den Ankerbeispielen seiner Werke (qualitative Inhaltsanalyse)

Vorstellungen von Sündenerkenntnis sind aus der Geistes- und Theologiegeschichte teilweise unter anderen Begriffen bekannt. Das Sprichwort „Selbsterkenntnis ist der erste Weg zur Besserung“ geht vermutlich auf Epikur zurück (Michel 1955:145). Von den Griechen stammt die Aussage „Erkenne dich selbst“. „Selbsterkenntnis“ und „Selbstbetrachtung“ haben das westliche Denken in den darauffolgenden Jahrhunderten geprägt. Ausgehend von dem biblischen Verständnis von „Selbsterkenntnis“<sup>131</sup> hat die „Selbstprüfung“ auch in der christlichen Tradition ihren Platz. Von dem Kirchenvater Augustinus,<sup>132</sup> dessen Verständnis von hellenistischer Philosophie beeinflusst war, haben viele katholische Mystiker – ebenso wie die Reformatorische Theologie – Aspekte des der Bibel entspringenden Konzeptes der Selbstprüfung übernommen. Die theologischen Aspekte, die Martin Luther, Huldrych Zwingli und Johannes Calvin betonten, wurden von den englischen Puritanern noch zugespitzt. Ein moderner Vertreter der Selbstbetrachtung ist Søren Kierkegaard.<sup>133</sup> „Selbsterkenntnis“ ist etwas, womit man sich auch im 21. Jahrhundert auseinandersetzen kann (Johnson 2007:415-432).<sup>134</sup>

Was hat Jonathan Edwards mit dem Begriff „Sündenerkenntnis“ verbunden? Wenn man in der Erweckungsliteratur darüber liest, könnte man meinen, dass es sich um ein Phänomen handelt, das plötzlich – wie aus heiterem Himmel – während der Predigt eines Erweckungspredigers über die Zuhörer gekommen ist. Aber waren die Erfahrungen der Sündenerkenntnis wirklich so unvorbereitet? Edwards' *A Faithful Narrative* lässt das zwar erahnen, wenn er von *surprising conversions* spricht. Diese Untersuchung wird jedoch klären, ob die Erweckung unerwartet kam oder ob es Vorbereitungen durch den Prediger bzw. bei den Zuhörern gab. Was versteht nun Edwards unter dem Begriff „Sündenerkenntnis“? „Sündenerkenntnis“ ist nach aktuellem Stand der Forschung der erste Schritt in der puritanischen „Morphologie der Bekehrung“ (Morgan 1963:91). Jedoch ist umstritten, für wie

---

<sup>131</sup> Biblische Belege für Selbsterkenntnis werden von Johnson aufgeführt (vgl. Johnson 2007:417ff.): Deut 8,2; 1. Sam 16,7; Ps 62,2; Ps 139,23-24; Spr 20,27; Jer 31,33-34; Luk 2,34-35; Joh 1,9;3,19-20; Joh 8,28 u.a.).

<sup>132</sup> Von Johnson wird Selbsterkenntnis bei Augustinus beschrieben (vgl. Johnson 2007:425-426: „noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas“ (Augustinus „de vera religione“ (34.72) vgl. Thimme & Flasch 1983:122) Übers.: „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit“ (Thimme & Flasch 1983:123). „inde ingressus sum in recessus memoriae meae ... et considerari et expavi“ (Augustinus „Confessiones“ (X.40.65); vgl. Flasch & Mojisch 2017:554). Übers.: „Von dort trat ich ein in ... die geheimen Räume meines Gedächtnisses ... Ich sah das alles und erbleichte“ (Flasch & Mojisch 2017:555).

<sup>133</sup> Zitate über Selbsterkenntnis bei Kierkegaard finden sich bei Johnson (vgl. Johnson 2007:430-431): „The more conception of God, the more self, the more self, the more conception of God“ (Johnson 2007:430). „With Augustine and Calvin, he believed that the knowledge was directly correlated with the knowledge of self“ (Johnson 2007:430 vgl. Geschichte der Selbsterkenntnis: Johnson 2007:415-437).

<sup>134</sup> Johnson vertritt einen ähnlichen Ansatz wie Edwards in seiner christlichen Psychologie. Für ihn gehört zur Selbsterkenntnis auch die Sündenerkenntnis, die durch ein Verständnis der Herrlichkeit Gottes entsteht (Johnson 2007:470,482).

wichtig Edwards diesen Schritt erachtet hat und ob diese Erfahrung notwendigerweise von einer sogenannten „Schreckenserfahrung“ (*terror*) begleitet war. Damit stellt sich auch die Frage, ob sich Edwards' Verständnis dabei mit der Theologie seiner Vorväter deckt.

Eine chronologische Einordnung der Quellentexte zum Thema „Sündenerkenntnis“ bei Edwards bildet die Grundlage der vorliegenden Analyse. Dies geschieht unter Einbeziehung der wissenschaftlich anerkannten Chronologie von Minkema.<sup>135</sup> Zuvor werden jedoch Syntax und Semantik des Begriffs ermittelt. Anschließend kann der Mikrokontext und der Makrokontext der Bedeutung des Begriffs „Sündenerkenntnis“ in den Schriften Edwards' untersucht<sup>136</sup> und durch Paraphrase und Kodierung eine annähernde Bedeutung des Begriffs gesucht werden.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Zum Forschungsstand der Sündenerkenntnis bei Edwards: Die Lehre von der Sündenerkenntnis ist im Kontext der puritanischen Präparationslehre zu verstehen. Miller (1943) hat sich als erster mit der puritanischen Präparationslehre auseinandergesetzt. Danach ist die Präparation im ursprünglichen Sinn keine Werkgerechtigkeit (1943:263). Sie beinhaltet jedoch nach der Bekehrungsmorphologie von Morgan die Sündenerkenntnis (1963:68-69). John H. Gerstner und John Neil Gerstner haben sich als erste mit der Präparationslehre bei Edwards beschäftigt (Gerstner & Gerstner 1979). Dabei haben sie sich mit den Ansätzen von Miller und Pettit (1966) auseinandergesetzt. Anders als Miller wiesen sie nach, dass Edwards bezogen auf die Präparation dasselbe wie z.B. der Puritaner Shepard gepredigt hat (Gerstner & Gerstner 1979:17.n.31). Gerstner hat sich speziell mit dem Thema der Sündenerkenntnis bei Edwards beschäftigt (1960:40-45). Nach der Ansicht von Edwards ist es Gott, der den Sünder aufweckt (:36,45). So versteht Edwards unter dem Begriff der Sündenerkenntnis das Wirken des Heiligen Geistes (:41-42). Gerstner hat sich auch mit der Predigt von Edwards „A Divine and Supernatural Light“ beschäftigt. Danach ist es bei Edwards der Heilige Geist, der die Sündenerkenntnis wirkt (:41ff.). Auch Cherry (1966) hat sich mit dem Begriff der Sündenerkenntnis bei Edwards beschäftigt (:64). Edwards akzeptiert wie seine Vorväter, dass der Mensch durch das Gesetz Gottes auf die Annahme der Gnade vorbereitet wird und die Tatsache, dass dies durch eine gefühlte Sündenerkenntnis geschieht. Allerdings löst sich Edwards von der strikten *ordo salutis*. Denn dieses Wirken des Gesetzes an sich führt noch nicht zu Bekehrung und Wiedergeburt. Nicht eine *legal conviction*, sondern erst eine *evangelical conviction* befreit den Menschen von der Macht der Sünde (64-67). Cherry betont die Verbindung zwischen Glauben und Wirken des Gesetzes und unterscheidet die beiden Begriffe *conviction* und *compunction*: „Conviction of and compunction of sin, to the extent not only of recognizing one's sin but of sensing it in all of its depth as an affront to God, is a companion of the sensing of the *gospel-comforts* in faith. Similarly, evangelical humiliation and joyful faith, keep company together“ (:67).

<sup>136</sup> Auf deutscher Seite ist es Schröder (1958), die sich mit der Selbst- und Sündenerkenntnis bei Edwards beschäftigt. Im Spiegel des Wortes Gottes kann danach der Mensch durch das Gesetz zur Sündenerkenntnis kommen. Das Gewissen des Menschen muss erweckt werden. Hierbei handelt es sich um eine Erfahrung im Sinne der „*theologia experimentalis*“ von Edwards (:120,196). Erst in späterer Zeit wird das Thema wieder aufgegriffen. So untersuchen Yarbrough und Adams (1994) die Predigt „A Divine and Supernatural Light“ und den Begriff *sense of the heart*. Sie sind der Ansicht, dass dieser Begriff den Tatbestand betont, dass die Menschen nach Ansicht von Edwards ihre Sünde auch fühlen sollen (:28,36). Dieses Gefühl erfolgt jedoch nach ihrer Ansicht bei Edwards aufgrund der Gotteserkenntnis. Schuit hat darüberhinaus dem Thema „Sündenerkenntnis“ einen Artikel gewidmet (1-27). Wie der Autor der vorliegenden Dissertation vergleicht er das Verständnis von Edwards mit dem Verständnis anderer Erweckungsprediger. Auch er beschäftigt sich mit dem Begriff *sense of the heart* und der Tatsache, dass man bei Edwards Sündenerkenntnis auch fühlen kann. In diesem Zusammenhang unterscheidet er Edwards von Locke. Edwards unterscheidet anders als Locke *head knowledge* von *heart knowledge*. Allerdings unterstützt dabei der Heilige Geist die natürlichen Fähigkeiten. Aber das Gefühl allein ist noch kein berechtigtes Zeichen für wahren Glauben. Andererseits braucht der Mensch genau dieses Gefühl zu seiner Bekehrung (:11,13-17). Gerstner greift das Thema der Sündenerkenntnis in den 90er Jahren wieder auf (1993). Er betont, dass es bei Edwards bei der Sündenerkenntnis zunächst um eine rationale Erfahrung geht. Eine Sündenerkenntnis, die allein aus Furcht und Selbstbezogenheit heraus entsteht, reicht jedoch zu einer Bekehrung nach seiner Sicht bei Edwards nicht aus. Es braucht ein Wirken des Heiligen Geistes, das das Herz erreicht. Dies wird besonders in der Predigt „A Divine and Supernatural Light“ deutlich.

<sup>137</sup> In neuerer Zeit ist es vor allem Storms (2007), der sich anhand des Werks *Religious Affections* mit dem Begriff der Sündenerkenntnis bei Edwards beschäftigt. Dabei erkennt er, dass bei Edwards der Aspekt der Furcht variieren kann. Auch nimmt er Bezug auf die Antwort von Edwards auf die Frage, ob man sich seiner eigenen Sündenerkenntnis rühmen kann. Auf jeden Fall ist Sündenerkenntnis eine persönliche Erfahrung, die das Erleben im Gefühl einschließt. Vor allem erkennt er, dass Edwards den Begriff der Sündenerkenntnis mit dem Begriff der Erleuchtung in Verbindung bringt

Im Folgenden wird zunächst Syntax und Semantik des Begriffs „Sündenerkenntnis“ erforscht. Dann werden die philosophischen Voraussetzungen zum Verständnis von Sündenerkenntnis erörtert (Illuminationstheorie, Sinneslehre und Ideenlehre). Schließlich werden die theologischen Grundlagen bei Edwards dargestellt. Seine Theologie gründet sich auf seine *Covenant Theology* (Föederaltheologie), seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium sowie seine Rhetorik. Seine Rhetorik wird in die Untersuchung einbezogen, weil er durch sie versucht hat, seine Theologie „an den Mann“ zu bringen und so bei den Zuhörern eine Sündenerkenntnis auszulösen.

### **3.1 Syntax und Semantik des Begriffs „Sündenerkenntnis“**

Nach Philipp Mayring gehört zur qualitativen Inhaltsanalyse auch die Syntax und Semantik eines Begriffs (Mayring 2010:38-39,59,94-95).

#### **3.1.1 Syntax des Begriffs „Sündenerkenntnis“**

Der englische Begriff *conviction of sin* (deutsch: „Schuldbewusstsein, Sündenerkenntnis, Überführung von Sünde“) wird im Englischen nach der Syntax genetivisch mit „of“ gebildet. Dieser „Possessive Case“ bezeichnet den Besitzer oder Urheber einer Sache. Diese Bezeichnung steht bei dem Substantiv, das sie bestimmt und wird mit „of“ verbunden, da es sich bei dem Begriff „sin“ nicht um ein lebendiges Wesen handelt (Bartels & Röhr 1975:44-48).<sup>138</sup> Bei *conviction of sin* liegt wohl ein objektiver Genetiv vor, der als *Possessive Case* die Zugehörigkeit mitbetont (Müller, Köster & Trunk 1982:275).

#### **3.1.2 Semantik des Begriffs „Sündenerkenntnis“**

Der Begriff *conviction* bedeutet im Englischen „Überzeugung, Überführung, Verurteilung“. Wenn man den Begriff in einem juristischen Kontext findet, trifft vor allem die Bedeutung „Überführung, Verurteilung, Schuldigerklärung, Schuldigsprechung“ zu. Diese Bedeutungsnuance steht im Fokus dieser Studie. *Conviction of sin* meint dann „Sündenbewußtsein“, „Bewusstsein der (eigenen) Schuld“ (Langenscheid 1987:66). Im Englischen meint der Begriff *sin* die Sünde, das Vergehen, den Verstoß, die Versündigung (Betteridge 1978:938,1409). Der Begriff *conviction of sin* ist in den Texten Edwards' am Besten als „Überführung von Schuld“ zu übersetzen. Gemeint ist eine Überzeugung

---

(:25,107,116-117,207). Beeke und Smalley betonen die Sündenerkenntnis bei Edwards als Wirken des Heiligen Geistes (2013:204-205).

<sup>138</sup> Als Fallwert ist der Kasus in modernen Sprachen immer unklarer geworden. Daher werden Präpositionen als „Wegweiser“ gesetzt (wie z.B. bei dem Begriff *conviction of sin* deutsch „Erkenntnis von Sünde“ oder „Bewusstsein von Schuld“ (Habenstein & Zimmermann 1962:83-84,69,71).

(*conviction*), zu der man durch eine Erkenntnis (*knowledge*) durch Gott kommt. Dies geschieht auf dem Weg der Erleuchtung im Verstand durch den Heiligen Geist (*illumination*).

Da der Begriff *conviction of sin* letztlich als theologisch verstandener Begriff in der Zeit Edwards' auf das Alte und das Neue Testament zurückgeht, ist ein Blick in die Bedeutung des Begriffs in der hebräischen Sprache (Altes Testament) und im Koiné-Griechisch (Neues Testament) unerlässlich. Die Befunde lassen die Tiefen des Begriffs im Alten Testament und im Neuen Testament aufleuchten, die noch über die reine Begriffsanalyse im Deutschen und Englischen hinausgehen (R. Luther 1963:230).

Man kann grundsätzlich sagen, dass hebräische „Erkenntnis“ ihren Sitz im Herz des Menschen hat (Liedke 1984:730; Leeuwen 1984:813ff., Günther 1972, 3:1192-1195, Knierim 1984,2:488-495, Knierim 1984,1:542-47, Büchsel 1971, 2:473-474; Mayer 1990:6,64-71; Mounce 2006:562-563; Köhler & Baumgärtner 1994,2:410; 3,1294-1296).

Im griechischen Denken geht es mehr um den Akt des Erkennens, der mit *ἐπί* als „genau erkennen“ konkretisiert wird (Nave 1974:233-234, Günther 1972,3:1196-1199, Danker 2000:315; Büchsel 1971, 2:474; Bromley 1979, 1:770; Louw 1989, 1:436; Mounce 2006:562-563; Lust & v.a. 2003:192; Schmitz 1972,1:243-245).

Kognitive Erkenntnis entsteht aus einer Wahrnehmung und Erfahrung heraus.<sup>139</sup> Diese trägt dazu bei, im Sinne einer ethischen Unterscheidungsfähigkeit Gut und Böse zu unterscheiden. Hier klingt schon das Verständnis der Sündenerkenntnis an. Die hebräische Sprache betont gegenüber der griechischen den personalen Aspekt. Sünde stört nach diesem Verständnis nicht nur den Erkenntnisvorgang,<sup>140</sup> sondern auch die Beziehung zu Gott.

### **3.2 Die philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

Im Folgenden werden Ankerbeispiele aus den Texten Edwards' in Kategorien und Unterkategorien eingeteilt.<sup>141</sup> Die Einteilung der Texte ermöglicht, in Verbindung mit den Ergebnissen der neuesten

---

<sup>139</sup> Vgl. Foerster 2007:40f.; Glaserfeld 2007:31: „... was immer wir aus unserer Erfahrung folgern..., bezieht sich notwendigerweise auf unsere Erfahrung und nicht auf jene mystische, erfahrungsunabhängige Welt, von der die metaphysischen Realisten träumen“ (Glaserfeld 2007:31). „Die Umwelt, so wie wir sie wahrnehmen, ist unsere Erfindung“ (Foerster 2007:40).

<sup>140</sup> Der biblische Beleg dafür ist 1. Kor 2,14, ein Text auf den sich Edwards auch bezieht.

<sup>141</sup> Der Verfasser hat in seiner Masterarbeit alle ihm zur Verfügung stehenden Quellen berücksichtigt, die er im Sinne der neuesten Forschung dort chronologisch eingeordnet hat. Der Begriff *sense of the heart* bzw. der Begriff *new sense* wird in der Forschung schon seit Perry Miller als ein Hinweis auf die *Sinneslehre* bei Edwards verstanden. Schon bei der Verwendung des Begriffs wird zwischen zwei verschiedenen Aspekten eine Unterscheidung getroffen. Der Begriff *a simple idea* bzw. *a new simple idea* hat in der Forschung dazu geführt, Edwards im Kontext lockeanischer Denkweise zu verstehen. Es war naheliegend, von einer *Ideenlehre* bei Edwards zu sprechen. Die Wurzeln dieser Ideenlehre galt es allerdings zu erforschen. Auch in der Ideenlehre hat der Autor bei Edwards eine Zweiteilung in *a simple idea* und *a new simple idea* ausgemacht. Dem Autor dieser Dissertation ist schon von Anfang an beim Studium der Quellentexte die Verwendung des Begriffs *common illumination* und *saving illumination* aufgefallen. Aber erst als er dieselben Begriffe

Forschung und der vorangegangenen sprachlichen Untersuchung, den Versuch einer ersten strukturierten Paraphrasierung des Verständnisses von Sündenerkenntnis in den Werken Jonathan Edwards'. Es werden dabei die folgenden Hauptkategorien unterschieden: (1.) die philosophischen Voraussetzungen bei Edwards: Illuminationstheorie, sowie Sinnes- und Ideenlehre, und (2.) die theologische Grundlagen der Theologie Edwards': die *Covenant Theology*, der Calvinismus, die puritanische Präparationslehre, die reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium und Edwards' Rhetorik. Bei Edwards verbinden sich philosophische Voraussetzungen und theologische Grundlagen.<sup>142</sup>

### 3.2.1 Die philosophischen Voraussetzungen

Edwards' philosophische Voraussetzungen zum Verständnis von Sündenerkenntnis kann man unterteilen in seine Illuminationslehre, seine Sinneslehre und seine Ideenlehre. Diese werden verständlich, wenn man sie auf der Grundlage seiner Unterscheidung von *common grace* und *special grace* versteht.<sup>143</sup>

---

in den Texten von Edwards' Großvater, Solomon Stoddard, entdeckte, wurde ihm deutlich, dass es sich bei diesem Begriff um eine *Illuminationstheorie* handelt. Seit dieser Erkenntnis entstand während der Forschung auch die Reihenfolge der Kategorien. Denn erst eine Erleuchtung, die die Herrlichkeit Gottes wahrnehmbar macht, führt zu einer auch in den Sinnen wahrnehmbaren Erfahrung. Da der Autor bis zu diesem Zeitpunkt der Ansicht war, dass Edwards seinen Ansatz nur deshalb metaphysisch ausdrückt, um seine von der Aufklärung beeinflussten Kritiker zu beeindrucken, wurde die Ideenlehre nachgeordnet. Man könnte allerdings die Ideenlehre auch zum Fundament des Gesamtprozesses erheben, besonders wenn man sie im neoplatonischen Ansatz verwurzelt sieht. Da es sich bei allen drei Ansätzen nicht um theologische Kategorien handelt, hat sich der Autor für den Begriff "philosophische Voraussetzungen" entschieden. Da letztlich die Zweiteilung in den philosophischen Voraussetzungen auf den theologischen Unterschied der Puritaner zwischen *common grace* und *special grace* zurückgeht, suchte der Autor auch nach Kategorien für die theologischen Grundlagen für das Verständnis von Edwards von Sündenerkenntnis. Zunächst stieß er dabei in den Quellentexten auf die Rhetorik von Edwards und auf das Thema Gesetz und Evangelium", das bei Edwards im historischen Kontext der puritanischen Präparationslehre zu verstehen ist. Dazu gehört auch eine spezielle Betonung des Wirkens des Geistes (Joh 16,7-9). Da sich aber schon im Frühwerk *A Faithful Narrative* der evangelistische Ansatz vom arminianischen Ansatz unterscheidet, wurde die calvinistische Erwählungslehre als Kategorie hinzugefügt, die im historischen Kontext der *Covenant Theology* zu verstehen ist. So ergab sich dann auch eine Reihenfolge der Kategorien: Im historischen Kontext der *Covenant Theology* hat Edwards als reformierter Theologe sein Verständnis von Sündenerkenntnis im Kontext der puritanischen Präparationslehre entwickelt. Dabei wurde die Wechselwirkung von Gesetz und Evangelium durch seine Rhetorik verstärkt. So sind die vorliegenden Kategorien nicht willkürlich, sondern aus Überlegungen der Forschung heraus entstanden.

<sup>142</sup> Die Hauptkategorien ergeben sich aufgrund des Studiums des Quellenmaterials bei Edwards und der dazugehörigen Sekundärliteratur. Zur Festlegung der philosophischen Voraussetzungen hat allerdings insbesondere der Vergleich der Quellen von Edwards mit seinem Großvater Stoddard und seinem Gegner Chauncy beigetragen. Beide Autoren werden von der Forschung nicht auf einen empiristischen Ansatz zurückgeführt. Die philosophischen Kategorien folgen den inhaltlichen Schwerpunkten des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards: Die Erleuchtung durch Gottes Heiligen Geist stellt den Schwerpunkt des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards dar. Zur Erleuchtungserfahrung gehört aber auch eine Sinneserfahrung. Schließlich wird die ganze Erfahrung von Edwards durch seine Ideenlehre metaphysisch erklärt. Die theologischen Kategorien folgen dem calvinistisch-puritanischen Verlauf von Bekehrung, wie er sich im Denken von Edwards abzeichnet: Auf Grundlage der Föderaltheologie (*Covenant Theology*), die ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis einschließt, erfährt der Mensch seine mögliche Erwählung, auf die er durch die göttliche Präparation (nämlich durch die Sündenerkenntnis) vorbereitet wird. Unterstützt durch die Verkündigung von Gesetz und Evangelium und die Rhetorik Edwards erfährt der Mensch seine Bekehrung.

<sup>143</sup> *Common morality* hat keine besondere Ausstrahlung (Danaher 2004:43, Wilson 2003:213, Reid 2002:162, zu *common grace* und *saving grace* bei den Puritanern s. Packer 1982:150).



### 3.2.1.1 Die Illuminationslehre

She continued thus 'till (sic) Thursday ... in an extraordinary sense of her own sinfulness, ... which came upon her ... as a flash of lightning (Zitat aus *A Faithful Narrative*, *WJE* 4:192).

Edwards' Illuminationslehre<sup>144</sup> ist weniger bekannt (Strobel 2013:180-188; Cherry 1966:27-33; 34-39; Morimoto 1995:13-70; Gerstner 1993, 3:168; Nichols 2003:66-69, *WJE* 2:53, *WJE* 14,18ff.; *WJE* 1:42-43; *WJE* 8:739-750), aber m.E. der Schlüssel zu seinem Verständnis von Sündenerkenntnis. Edwards versteht die Wiedergeburt (*regeneration*) als ein Wirken Gottes. Der Mensch erfährt dieses als eine Erleuchtung im Verstand.<sup>145</sup> Sie wird bewirkt durch den Heiligen Geist.

In *Misc.* Nr. 325 (1728) wird die Sündenerkenntnis durch eine *sight of God's glory* als eine sinnliche Wahrnehmung (*sense of the vileness of sin*) ausgelöst (*WJE* 13:400, 404,405 vgl. auch *Misc.* Nr. 317 (1727). Schon in *Misc.* Nr. 470 (1730) spricht Edwards davon, dass Gott als Richter den Menschen in ein Licht stellt, das ihm die Tatsache verdeutlicht, dass er von Gott zu Recht verurteilt wird (*WJE* 13:512-513). Edwards betont in der Predigt „A Divine and Supernatural Light“, dass es das himmlischen und göttliche Licht ist, durch das der Heilige Geist dem Menschen bei der Bekehrung begegnet. Dieses göttliche Licht löst die Sündenerkenntnis aus (*WJE* 14:394). Auch in seinem Werk *A Faithful Narrative* spricht Edwards von der Lichterfahrung (*WJE* 4:177). In seinem Werk *Notes on Scripture* Nr. 315 (April-Oktober 1738-Ende 1739) verwendet Edwards das Bild von der Sonne und dem Mond, um das unterschiedliche Maß der Sündenerkenntnis zu beschreiben. Er vergleicht dabei die Helligkeit der Sonne mit der Dunkelheit des Mondes (*WJE* 15:29).

Analog zu seiner Unterscheidung von *common grace* und *special grace* unterscheidet Edwards auch die Erleuchtungserfahrungen des natürlichen Menschen, genannt *common illumination* von den Erleuchtungserfahrungen wiedergeborener Menschen, genannt *saving illumination*.<sup>146</sup> Der Unterschied besteht in der Erkenntnis im Verstand. Der nichtwiedergeborene Mensch erlebt in der Erweckungsbewegung ein unterstützendes Wirken seiner natürlichen Fähigkeiten (Gewissen, Verstand, Gefühl) durch den Heiligen Geist. Dieses ermöglicht ihm die Wahrnehmung von Gottes Wesen als

---

<sup>144</sup> Die Illuminationslehre von Edwards wurde zuerst von Cherry erforscht (1966:26-33). Wie Ramsey führt auch Cherry die Illuminationslehre auf Augustinus zurück. McClymond und McDermott machen den Begriff „Illumination“ eher an der Predigt „A Divine and Supernatural Light“ fest (2012:377-378 vgl. auch Gerstner 1993,3:23ff., Yarbrough & Adams 1993:18,26,28-40). Strobel (2013) beschreibt den Begriff des *Spiritual knowledge* als *sanctified sight* und unterscheidet bei Edwards *direct and reflected light*. In neuerer Zeit ist er derjenige, der die Illumination als Wirken des Heiligen Geistes bei Edwards beschreibt. Dabei vergleicht er den Ansatz von Edwards mit dem des Puritaners John Owen, einem Autor, mit dem sich die vorliegende Forschung nicht beschäftigt (:161-166,180-188). Strobel sieht auch Bezüge zur Illuminationslehre bei Mästricht und Turretino. Aber vor allem bearbeitet Strobel den Unterschied zwischen *common and special illumination* (:181).

<sup>145</sup> Vgl. *Misc.* Nr. 317 (1727), *WJE* 13:400, *WJE* 13:400, *Misc.* Nr. 325 (1728), *WJE* 13:404,405. *Misc.* Nr. 470 (1730), *WJE* 13:512-513, *WJE* 14:394; *WJE* 4:177, *WJE* 4:178-179, *Notes On Scripture* Nr. 315 (April/Oktober 1738 - Ende 1739, *WJE* 15:291).

<sup>146</sup> Dies deckt sich mit dem Text in *Religious Affections*, in dem Edwards betont, dass die Freude des Wiedergeborenen durch die Trauer über seine eigene Sünde getrübt wird (*WJE* 2:366). Es ist wichtig zu erkennen, dass Edwards *common grace* und *saving grace* im Wirken des Geistes unterscheidet (Knutson 2011:58).

Gottes Größe und den Ernst seines Gerichtes. Als solches ist diese Erleuchtung jedoch in ihrer Wahrnehmung begrenzt. Edwards begründet seine Philosophie mit Bibelstellen. So bezieht er sich in seiner Predigt „A Spiritual Understanding of the Unregenerate“ auf 1 Kor 2,14. In dieser Bibelstelle sieht er seine Unterscheidung zwischen *common illumination* und *saving illumination* begründet.

Demgegenüber steht die Erfahrung des Wiedergeborenen. Der wiedergeborene Mensch erlebt in seiner Wiedergeburt und in den Erfahrungen danach aufgrund der Innewohnung des Geistes eine andere Art von Erleuchtung, die ihm auch eine andere Art von Gottes- und Selbsterkenntnis ermöglicht. Nun erkennt der Mensch mehr von Gottes Wesen als zuvor. Er erkennt neben der Größe Gottes und dem Ernst seines Gerichts auch Gottes Herrlichkeit, Schönheit und Exzellenz. Gleichzeitig wird ihm die Abscheulichkeit seiner eigenen Sünde in noch größerem Maße offenbar. Diese Erfahrung kann Edwards als *saving illumination* bezeichnen. Noch deutlicher hat er sie allerdings in seiner Predigt „A Divine and Supernatural Light“ beschrieben. Durch eine von Gott kommende Illumination wird auch das eigene Wesen in ein so klares Licht getaucht, so dass der Wiedergeborene in einem noch größeren Ausmaß Gottes Wesen und sein eigenes Wesen erkennt. Auf diese Art und Weise wird in Edwards' Verständnis Sündenerkenntnis im Verstand ausgelöst. Edwards kann auch davon sprechen, dass die Gläubigen Gottes Herrlichkeit nur als reflektierte Darstellung wahrnehmen (Strobel 2013:163). Für Edwards hat diese Illumination im Verstand auch Auswirkungen auf sein Verständnis von Theologie. Die calvinistische Erwählungslehre, die er früher abgelehnt hatte, wird nun zu einer *delightful conviction*. Der *new sense* führt also auch zu einem ganz neuen Verständnis der Bibel.

Daher verweist Edwards in diesem Zusammenhang auf bestimmte Bibelstellen. So sind für ihn 2 Kor 3,18 und 2 Kor 4,6 Grundlagen seines Verständnisses der Wirkung eines „Divine and Supernatural Light“ (McClymond & McDermott 2012:377-378,381; Strobel 2013:161-166,180-196).

Die folgenden Zitate machen deutlich, wie Edwards die Begriffe *common illumination* und *saving illumination* unterscheidet. In seinen *Miscellanies*-Notizen Nr. 732 spricht Edwards davon, dass Gott im Menschen die natürlichen Gaben wie Verstand und Gewissen unterstützt: „And so God assists these principles in common illumination“ (WJE 18:359). So eine Erleuchtungserfahrung ist Wirken Gottes (WJE 18:359). Die *common illumination* muss in Verbindung mit der *legal conviction* gesehen werden (WJE 18:357). Die Tatsache, dass es Unterschiede zwischen den einzelnen Erleuchtungserfahrungen gibt, macht Edwards in seiner *Miscellaneous*-Notiz Nr. 782 deutlich: „By the things that have been said, we may see the difference between the influences of the Spirit of God on the minds of natural man in ... *common convictions and illuminations*“ (WJE 18,463). In seinem Werk *Religious Affections* bezieht sich Edwards auf Stoddards' Kommentar zur Bibelstelle in Spr 20,17 und erklärt die Überführung des Menschen als eine Erleuchtung des Gewissens (WJE 2:156). Aber auch der Verstand ist von der Erleuchtung betroffen (WJE 2:277).

In seiner Predigt „A Divine and Supernatural light“ (1733)<sup>147</sup> entwickelt Edwards noch eine klarere Vorstellung seiner Illuminationstheorie. In der *saving illumination* erfährt der Mensch ein übernatürliches Licht Gottes und er sieht nun auch alles in diesem übernatürlichen Licht. Er beschreibt dieses Licht: „And it may be thus described: A true sense of the divine excellency of the things revealed in the word of God, ... This spiritual light primarily consists in the former of these, viz. a real sense and apprehension of the divine excellency of things revealed in the word of God“ (WJE 17:413). Diese Erleuchtung bedeutet mehr eine Erfahrung als ein rein rationaler Glaube (WJE 17:413). Diese Wahrnehmung des Göttlichen verändert auch die Wahrnehmung geistlicher Wahrheiten (WJE 17:414). Aber sie befreit den Verstand nicht nur von Hindernissen, sondern aktiviert auch die rationale Erkenntnis: „It not only removes the hindrances of reason, but positively helps reason. It makes even the speculative notions more lively“ (WJE 17:415). Edwards betont in der Predigt „A Divine and Supernatural Light“, dass es das göttliche Licht ist, durch das der Heilige Geist dem Menschen bei der Bekehrung begegnet. Dieses göttliche Licht löst die Sündenerkenntnis aus (WJE 14:394).

### 3.2.1.2 Die Sinneslehre

Nach Edwards' Vorstellung gibt es nicht nur in der Illumination einen Unterschied zwischen *common grace* und *special grace*. Es gibt diesen Unterschied auch in der Sinneslehre.<sup>148</sup> Dafür prägt er den Begriff *sense of the heart*.<sup>149</sup> Mit Hilfe des *sense of the heart* kann der natürliche Mensch in der Illumination durch das göttliche Licht seine Sünde nicht nur erkennen, sondern auch fühlen.<sup>150</sup>

Diese Erfahrung unterscheidet sich jedoch von der des Wiedergeborenen. So wie der natürliche Mensch von Gott einen *sense of the heart* bekommt, so erhält der Mensch in der Wiedergeburt durch den Heiligen Geist einen *new sense of the heart*. Dieser ermöglicht ihm eine ganz andere Art der

---

<sup>147</sup> Der vollständige Titel der Predigt lautet: „A Divine and Supernatural Light, Immediately imparted to the Soul by the Spirit of God, Shown to be Both a Scriptural, and Rational Doctrine“.

<sup>148</sup> Die Gegner Edwards' trennten den Willen von den *affections*. Nach Edwards gehören Wille und Affekte zusammen. Die Affekte stehen dabei nicht im Gegensatz zur Vernunft. Wenn Edwards den *sense of the heart* von einem rationalen bzw. spekulativen Vermögen abgrenzt, verwendet er bewußt den Begriff des Rationalen (Dietz 2014:89-90).

<sup>149</sup> Edwards beschreibt den Begriff in seiner Predigt „A Divine and Supernatural Light“ (WJE 17:413). Dabei unterscheidet Edwards reines Verstehen und den *sense of the heart* in den *Religious Affections* (WJE 2:272). Das macht Edwards auch in der Predigt „False Light and True Light“ (Juli 1734) deutlich (WJE 19:121,140). Was der *sense of the heart* wahrnimmt, geht nach seiner Predigt „A Divine and Supernatural Light“ über das hinaus, was der Verstand wahrnimmt (WJE 17:422,423). Der *sense of the heart* wird dabei durch den Geist Gottes bewirkt (WJE 17:417). In seinen *Ethical Writings* nimmt Edwards die Thematik wieder auf und bezieht den *sense of the heart* auf die negative Wahrnehmung des Gewissens. Das Gewissen läßt uns nicht die wahre Häßlichkeit der Sünde sehen. Deshalb versorgt Gott den Menschen mit einem *new sense of the heart*. Dieser äußert sich als Offenbarung von Gott (WJE 8:50, WJE 10:203, WJE 17:43).

<sup>150</sup> Angefangen von Miller (1943) hat sich die Forschung mit der Sinneslehre von Edwards anhand des Begriffs *sense of the heart* beschäftigt (1948:123-145). Die Thematik wurde u.a. von Erdt (1980) und Simonson (1974) aufgenommen. In der Forschung wurde immer wieder die Frage nach einer Abhängigkeit von Locke bzw. dem Empirismus diskutiert. McClymond und McDermott erklären den Begriff im Sinne Edwards als „*the intensiveness of the idea*“. So ist wahre Gotteserkenntnis bei Edwards nie nur „*notional*“ („Kopfwissen“), sondern immer auch eine Erfahrung im Gefühl. Der *new sense of the heart* unterscheidet sich davon, dass ihn ein übernatürliches göttliches Licht geformt hat (2012:378-381).

Wahrnehmung in der Illumination durch das göttliche Licht. Nun sieht der Mensch nicht nur Gottes Größe und Macht, sondern auch seine Schönheit und Exzellenz. Nun erkennt der Mensch aber auch sich selbst in einem ganz neuen Licht. Und er empfindet eine regelrechte Abscheu vor der Sünde und vor der Sünde in sich selbst (*WJE* 2:311-312). In der Zeit nach der Epoche des „Great Awakening“ behauptet er in seinem Werk *Religious Affections*, dass der wiedergeborene Mensch ein weicherer Herz und daher *gracious affections* hat. Der *new sense* stellt eine neue Art der Wahrnehmung dar, die sich von der Wahrnehmung anderer Menschen im *sense of the heart* unterscheidet (*WJE* 2:206):

a principle of new kind of perception (sic) or spiritual sensation, which is in its whole nature different from any former kinds of sensation of the mind, as tasting is diverse from any of the other senses; ... and something is perceived by a true saint, in the exercise of this new sense of mind, in spiritual and divine things, as entirely diverse from anything that is perceived in them, by natural men, as the sweet taste of honey is diverse from the ideas men get by honey by only looking on it, and feeling of it.

In seinem Werk *Religious Affections*<sup>151</sup> ist es Edwards wichtig zu betonen, dass natürliche Menschen diesen Sinn nicht haben. Nur wiedergeborenen Menschen haben einen *new sense* und können Gottes Schönheit<sup>152</sup> und Exzellenz erkennen (*WJE* 2:271). Diese Schönheit schließt auch Gottes Heiligkeit mit ein (*WJE* 2:272 s. auch *WJE* 2:273,275). Dieses sinnliche Verständnis beschreibt Edwards dann genauer in den *Religious Affections*.<sup>153</sup> Der Mensch kann so erkennen, dass er Christus als Mittler braucht. Nun kann er auch die wahre Natur der Sünde als verabscheuungswürdig erkennen. Dies wird erfahrbar im Licht der Schönheit Gottes ganz nach dem Motto „Wo viel Licht ist, da ist auch viel Schatten“<sup>154</sup>: „By this sense of the moral beauty of divine things, is understood the sufficiency of Christ as mediator: ... and by this is seen the true evil of sin: for he who sees the beauty of holiness, must necessarily see the hatefulness of sin, its contrary“ (*WJE* 2:273-274). Edwards faßt seine Erkenntnis im Folgenden noch einmal zusammen (*WJE* 2:276):<sup>155</sup>

From what has been said may be learnt wherein the most essential difference lies between that light or understanding, which is given by the common influences of the Spirit of God, on the hearts of natural men and the saving instruction which is given to the saints. The latter primarily

<sup>151</sup> Vgl. Dietz 2014:131; zu dem Werk *Religious Affections* vgl. auch Dietz 2014:118ff.,129ff.,141ff.

<sup>152</sup> Vgl. Erdt 1980:27,31-32,35,40-41; Dietz 2014:67-68).

<sup>153</sup> Dieses sinnliche Verständnis hat Auswirkungen auf die Wahrnehmung von Gottes Wesen (*WJE* 2:272). Edwards beschreibt diese Art von Sündenerkenntnis als *sense of the heart* (*WJE* 2:272).

<sup>154</sup> Nach Goethe in „Götz von Berlichingen“: „Wo viel Licht ist, ist starker Schatten“ (Das richtige Zitat o.J.:192).

<sup>155</sup> Diese Wahrnehmung wird in der Heiligen Schrift verglichen mit einer Auferstehung von den Toten oder einer neuen Schöpfung (*WJE* 2:206). Mit dem *new sense* ist eine neue Grundlage in der Seele gemeint (*WJE* 2:206). Edwards betont immer wieder die Andersartigkeit des *new sense* gegenüber allen anderen menschlichen Erfahrungen (*WJE* 2:260). Dieses Licht führt zu einer Sinneserfahrung, die Edwards als *new sense* oder *a new sense of the heart* beschreibt (*WJE* 17:431). Edwards definiert den *new sense* (*WJE* 2:206). In seinen *Typological Writings* erklärt Edwards die Erneuerung des Wiedergeborenen durch den *new sense* (*WJE* 11:122). In der Predigt „Extraordinary Gifts of the Spirit Are Inferior To Graces of the Spirit“ (im Zeitraum zwischen 1743-1758) sieht Edwards ein anderes Wirken der Gnadengaben im Wiedergeborenen (*WJE* 25:283). Edwards unterscheidet den *new sense* von dem Wirken des Wortes Gottes im Verstand: „a new sense of [the] (sic) heart, a new spiritual relish“ (*WJE* 25:303).

and most essentially lies in beholding the holy beauty that is in divine things: ...The former consists only in a further understanding, through the assistance of natural principles.

### 3.2.1.3 Die Ideenlehre

Da Edwards mit Kritikern, die von der Aufklärung beeinflusst sind, zu tun hat, sucht er einen dritten Weg, wie er die körperlichen Manifestationen erklären kann. Er tut dies durch seine Ideenlehre.<sup>156</sup> Von dieser nehmen viele an, dass sie auf Locke zurückgeht, aber die neuere Forschung hat auch andere mögliche Quellen ausgemacht.<sup>157</sup>

Findet man den Ursprung seiner Ideenlehre in den neuplatonischen Ausführungen des Kirchenvaters Augustinus, dann kann man die Ideenlehre Edwards'<sup>158</sup> wie folgt beschreiben: Gott hat die ganze Schöpfung nach seinen Ideen geformt: „All creation, ... is the product of God's mind... All created existence emanates from God's contemplation of God's perfect idea ... Created existence is essentially the self-communication of God ... All existence emanates from the mind of God“ (Danaher 2004:25). Wie dies geschieht, erklärt Edwards als direkte Wiederholung des Denken Gottes: „If God has an idea of himself there is really a duplicity.“ (Danaher 2004:25). Er kann es auch analog als den „reflex of a contemplative idea“ im Menschen beschreiben (Danaher 2004:22). Diese reflektierten Ideen beschreibt Edwards (*WJE* 13:353 s. Danaher 2004:21):

Those ideas which we call ideas of reflections – all ideas of the acts of the mind, such as ideas of thought, of choice, love, fear etc. – if we diligently attend to our own minds, we shall find

---

<sup>156</sup> Edwards unterscheidet zwei Formen von Erkenntnis. Die erste Form ist rein *notional* oder *rational* (*mere cognition, mere opinion* vgl. McClymond & McDermott 2012:379). Es geht dabei um die Intensität der Idee (McClymond & McDermott 2012:379). So erkennt Edwards in der „Sündenerkenntnis“ zunächst einen Aspekt, der rein *notional* (im Sinne John Lockes s. Simonson 1974:96ff., aber auch der Puritaner s. Yarbrough & Adams 1993:77, s. Miller 1959:79) im Verstand stattfindet und als *common grace* beim nicht-wiedergeborenen Menschen verstanden werden kann. Edwards unterscheidet *speculative* und *cognitive knowledge* von der sinnlichen Wahrnehmung (Miller 1959:79; Simonson 1974:96ff.; Yarbrough & Adams 1993:77). Als *common grace* wird *cognitive knowledge* auch beim nicht-wiedergeborenen Menschen wahrgenommen (Reid 2002:62; Wilson 2003:213; Danaher 2004:43; Knutson 2011:58). *Cognitive knowledge* spielt aber auch beim wiedergeborenen Menschen eine Rolle (McDermott 1995:122,125, 136,138-139). Die in der vorliegenden Untersuchung verwendete Unterscheidung zwischen gedanklicher und sinnlicher Wahrnehmung darf daher nur *per definitionem* im Sinne einer begrifflichen Untersuchung verstanden werden (Dietz 2014:147), da sowohl aus den Quellentexten Edwards', als auch als Ergebnis der neuesten Forschung festgehalten werden muss, dass Edwards immer ein gemeinsames Einwirken auf Verstand und Gefühl des Menschen voraussetzt. Weder stehen Affekte gegen Vernunft noch lassen sich Wille und Affekte voneinander trennen. So kann man sowohl von einer „volitional-affective dimension“ bei Edwards als auch von einer „cognitive dimension“ sprechen, die gemeinsam im Menschen wirken (White 1972:41-44; Walton 2002:151; Strobel 2013:213-214; Dietz 2014:147).

<sup>157</sup> Edwards entwickelt seine Ideenlehre in seinen Notizen *Miscellany* Nr. 396 und 397 (Danaher 2004:38).

<sup>158</sup> Die Ideenlehre von Edwards wird am deutlichsten von Danaher (2004) beschrieben. Danaher sieht die theologischen Wurzeln des Gedankenguts von Edwards beim Kirchenvater Augustinus, auch wenn er dabei Unterschiede erkennt. Die beiden von ihm erwähnten „*modes of apprehension*“ gehen dabei allerdings nach seiner Ansicht auf Locke und Malebranche zurück. Letztlich spiegelt sich im Denken des Menschen Gottes Wesen. Grundlage für dieses metaphysische Konzept ist der Begriff *imago dei*. Danaher erkennt bei Edwards den Unterschied zwischen einem gespiegelten Bild Gottes allein im Verstand und einem Bild von Gottes moralischer Exzellenz, das als Anteilhabe an Gottes Güte und Heiligkeit erfahren wird. Hier unterscheidet sich das Erleben des nicht wiedergeborenen vom wiedergeborenen Menschen (:16-26,129).

that they are not properly representations but are indeed repetitions of those very things, either more fully or faintly.

Nach Edwards gibt es zwei *Modi* der Wahrnehmung. Dabei betont er den zweiten *Modus*, da dieser mehr als eine Wahrnehmung durch die Sinne ermöglicht. Durch den zweiten *Modus* der Wahrnehmung (Danaher 2004:203) kann der Mensch bei der Selbstreflektion im Selbstbewußtsein „a reflex or contemplative idea“ erfahren (Danaher 2004:22). Durch den ersten *Modus* der Wahrnehmung in den Sinnen ist dies nicht möglich. Dieser zweite *Modus* ermöglicht es dem Menschen auch religiös zu sein. So kann er geistliche Dinge betrachten und reflektieren (Danaher 2004:22).

Die ganze Schöpfung geht demnach auf Gottes Ideen zurück (*WJE* 6:344).<sup>159</sup> Bei dem Menschen hat Gott einen besonderen Weg gewählt. Er hat sich sozusagen selbst im Spiegel betrachtet und so sein eigenes Ebenbild geschaffen. Dies bedeutet, dass der Mensch aus den Ideen Gottes entstanden ist bzw. Gottes eigene Idee darstellt. Von Locke übernimmt Edwards nun den Begriff *a simple idea*. Der Mensch nimmt in der Schöpfung Gott als *a simple idea* wahr und wird von Gott nach dieser Idee geformt. Deshalb entspricht die Neuschöpfung in der Wiedergeburt *a new simple idea*. Edwards beschreibt die Veränderung des Menschen durch die Wiedergeburt als eine Wiederholung der Idee Gottes: „the way one is conformed to God is by experiencing in one’s mind the actual repetition of God’s idea and love“ (Danaher 2004:39). Edwards erklärt diesen Vorgang auch durch das doppelte Bild Gottes im wiedergeborenen Menschen: „there is a ‚twofold image‘ of God in human nature. There is the ‚natural image‘ of God’s metaphysical attributes in ‚human reasoning and understanding‘ and there is the ‚image of God’s moral excellency‘, which is nothing other than the full participation in God’s goodness and holiness“ (Danaher 2004:129). So gebraucht Edwards seine Ideenlehre, um zu erklären, wie Gottes Herrlichkeit sich auf Erden manifestiert: „idealism was simply the extension of Edwards’s theological conviction that God’s glory, to be truly glorious, must reverberate in the hearts and mind of his creatures“ (McClymond 1998:34).<sup>160</sup>

Damit hat Edwards seinen durch die Aufklärung intellektuell gebildeten Gegnern eine weitere Erklärung dafür geliefert, dass es sich bei den körperlich erfahrbaren Auswirkungen der Sündenerkenntnis nicht um reinen Emotionalismus, sondern um körperliche Auswirkungen rationaler Vorgänge handelt. Diese philosophischen Voraussetzungen sind jedoch auf seiner theologischen Grundlage zu verstehen (McClymond 1998:2-36; Danaher 2004:19-26,35-39,43,95,125-126,129-131,140,203; McClymond & McDermott 2012:112-115).

---

<sup>159</sup> Deshalb kann man von Edwards *theocentrism* oder von seinem *theocentric motif* sprechen (McClymond 1998:28ff.).

<sup>160</sup> Wenn man Edwards’ Ideenlehre im einzelnen betrachtet, stellt man fest, dass sich seine grundlegenden Aussagen an den Aussagen der Bibel orientieren. Ideen stellen Wiederholungen dar (Danaher 2004:17-18,21,131;*WJE* 13:353).

Edwards verwendet John Lockes Begriff der „Sinnesidee“<sup>161</sup>, um zu erklären, was die Wiedergeburt ist. Demnach ist die Wiedergeburt eine Erfahrung, die Edwards als *new sense of the heart* beschreibt. Dieser *new sense* entspricht im Lockeschen Sinne<sup>162</sup> *a new simple idea* (WJE 2:205):

there is a new inward perception or sensation of their minds, entirely different in its nature and kind, from anything that ever their minds were the subjects of before they were sanctified ... there is some new sensation or perception of the mind, which is entirely of a new sort, and which could be produced by no exalting, varying or compounding of that kind of perceptions or sensations which the mind had before; or *there is what some metaphysicians call a new simple idea.*<sup>163</sup>

Edwards versteht das Wirken des Geistes im wiedergeborenen Menschen als Spiegelung<sup>164</sup> des Wesens Gottes, wie sie schon seit der Schöpfung von Gott vorgesehen worden ist. Durch den Sündenfall sind bei dem natürlichen Menschen allerdings wichtige Fähigkeiten, wie auch der Spiegelungsvorgang, blockiert.<sup>165</sup> Durch den *new sense*, der durch den Heiligen Geist bewirkt wird, werden jedoch diese Fähigkeiten, die besonders im Verstand und im Gefühl liegen, wieder aktiviert, so dass dort im Menschen *religious affections*, die auch *gracious affections* genannt werden, entstehen. Was der Mensch dann von Gott her spiegelt, wird nicht nur zu einer *new simple idea*, sondern zu einem *new principle*, das schließlich, verbunden mit neuen *habits*, zu einem neuen Lebensstil führt. Dieser zeigt sich in einer neuen Liebe zu Gott und als *True Virtue* auch als Nächstenliebe in einer neuen Art der Liebe zu den Menschen (Dietz 2014:99ff.).

Dieser *new sense* oder *new sense of the heart*<sup>166</sup> führt dazu, dass nicht nur das Wesen Gottes, also seine Herrlichkeit (Schönheit, Exzellenz), Heiligkeit und Gerechtigkeit, sondern auch die menschliche Unschönheit, Unheiligkeit und Ungerechtigkeit sowohl im Verstand als auch emotional stärker wahrgenommen wird als vorher. So wird der Mensch fähig, die Sünde abzulehnen und sogar die calvinistische Erwählungslehre, die Edwards vorher abgelehnt hatte, als *delightful conviction* anzunehmen (Yarbrough & Adams 1993). Edwards kann daher sagen, dass die Sündenerkenntnis beim

---

<sup>161</sup> Anstelle von „Sinnesideen“ setzt Spierling „empirische Bewußtseinsinhalte“ „für alles, was der Geist *in sich selbst* wahrnimmt“ (Spierling 2010:187). Ruffing spricht von „Sinneswahrnehmungen“ (Ruffing 2007:157-158). Lockes Ideenlehre vgl. Spierling 2010:188-189,199; Ruffing 2007:157-160; Kenny 2006:228-231.

<sup>162</sup> Dietz spricht von der Lockeschen Erkenntnistheorie bzw. dem „lockeschen Sensualismus“ (Dietz 2014:54-57; zu John Locke s. auch Dietz 2014:120ff.).

<sup>163</sup> Hervorhebung KS.

<sup>164</sup> In der Betonung der Bibelstellen in 2 Kor 3,18 und 2 Petr 1,4 und der dazugehörigen Reflektionstheorie haben manche sogar eine Nähe der Theologie Edwards' zur orthodoxen Theologie der *divination* gesehen (McClymond & McDermott 2012:416).

<sup>165</sup> Vgl. Dietz 2014:68-69).

<sup>166</sup> Bezüge zur Ideenlehre Lockes kann man darin sehen, dass Edwards von einem *room of the idea* spricht, indem der *sense of the heart* als *simple idea* entsteht (Knutson 2011:60). Edwards erklärt die Auswirkung religiöser Affekte in der Zeit der Erweckungsbewegung im Folgenden im Sinne seiner Ideenlehre: „To have an actual idea of any pleasure and delight, there must be excited a degree to that delight; so to have an actual idea of any kind, any trouble or kind of pain or trouble; and to have any idea of any affection of the mind, there must be then present a degree of that affection“ (WJE 18:455).

Wiedergeborenen eher noch wächst als abnimmt. Diese Tatsache führt bei der puritanischen Selbstprüfung natürlicherweise zur Praxis der Heiligung des Lebens angesichts der Erkenntnis der Heiligkeit Gottes und der Unheiligkeit des eigenen Lebens. Die praktische Auswirkung dieser Erkenntnis ist ein Lebensstil der Heiligung (also ein moralisch veränderter Lebensstil) und in der praktischen Gottes- und Nächstenliebe.

Viele Forscher sehen bei Edwards eine Verbindung der Sündenerkenntnis im Verstand und im Gefühl. Wenn man allerdings abschließend Edwards' *Pursuit of Reality* erfassen möchte, kann man wie Miller davon sprechen, dass Edwards den Begriff der Idee mit einer Emotion gleichsetzt: „For Edwards, in short, an idea became not merely a concept but an emotion“ (Miller 1956:179). Crisp ist allerdings der Ansicht, dass Kimnach näher an Edwards' Verständnis von Realität herangekommen ist (Crisp 2015:152n.23). Nach Kimnach „fühlt“ bei Edwards der Verstand die Ideen: „he stresses that the mind „feels“ ideas“ (Kिमnach 1988:107). Man kann daher den *sense of the heart* auch als a *feeling mind* bezeichnen (Miller 1948:123-145; Knutson 2011:59ff.).<sup>167</sup>

#### **3.2.1.4 Ergebnis der Forschung**

Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis gründet auf den philosophischen Grundlagen einer Illuminationslehre, Sinneslehre und Ideenlehre. Es bleibt zu fragen, wo die Wurzeln dieser philosophischen Voraussetzungen neben dem biblischen Befund liegen.<sup>168</sup>

#### **3.2.2 Die theologischen Grundlagen von Jonathan Edwards**

Edwards ist als reformierter Theologe durch den Calvinismus geprägt. Daher ist es notwendig, insbesondere den TULIP-Calvinismus, der in der Synode von Dordrecht (1618/1619) formuliert wurde, zu betrachten. Edwards ist aber als Kongregationalist in Neuengland auch Föederaltheologe. Daher ist auch dieser Aspekt seiner Theologie in die Untersuchung miteinzubeziehen. Edwards betont die reformatorische Lehre von „Gesetz und Evangelium“. Es findet sich in seinen Schriften jedoch auch

---

<sup>167</sup> Hier ist zu bemerken, dass Edwards dieselben Aussagen über das Wirken des Geistes im Verstand wie im Gefühl macht – Knutson spricht dabei von *knowledge of a felt experience* (Knutson 2011:75).

<sup>168</sup> Man könnte kritisch bemerken, dass die Darstellung der Lehre von Edwards zu wenig Bezug auf das Thema der Ästhetik und auf die beiden Moralphilosophen Shaftesbury und Hutcheson nimmt. M.E. steuern die beiden Philosophen und auch das Thema der Ästhetik wenig zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards bei. Letztlich geht es bei der Ästhetik nicht um die Ursache der Erfahrung bei Edwards, sondern um die Art der Beschreibung der Gotteserfahrung. Brand spricht von „Edwards' concept of beauty, born of beatific vision and rooted in divine revelation“ (Brand 1991:65). Fiering meint dazu: „Edwards chose beauty as an idiom of divine holiness“ (Fiering 1981:80-81). Außerdem handelt es sich bei den Philosophen Shaftesbury und Hutcheson um Deisten, deren Ansichten Edwards bekämpft hat. Manche Forscher sind sogar der Ansicht, dass es sich bei Edwards' Dissertationen um apologetische Schriften handelt (Danaher 2007:388,402). Den Unterschied zwischen Hutcheson und Edwards beschreibt Brand: „For Edwards, the „beauty of holiness“ was „the primary beauty“ (Brand 1991:46). Hutcheson war anderer Ansicht: „Hutcheson's ethical system, thus, both glorified human nature and brought God down to the level of human nature, thereby robbing God of his infinite glory“ (:49). Nach Hutcheson ist der Mensch das Maß aller Dinge und nicht mehr Gott (:49).



eine calvinistische Betonung des Geisteswirkens bei der Bekehrung und seine eigene Version einer puritanischen Präparationslehre.<sup>169</sup> Ausgehend von der *Covenant Theology* (Föederaltheologie) entwickelt Edwards seine Erwählungslehre. Der stellt er die Präparationslehre gegenüber. Dies scheint ein Widerspruch zu sein. Aber es ist Gott selbst, der den Menschen vorbereitet, nicht der Mensch. Dies schließt allerdings nicht aus, dass der Mensch dazu verschiedene Schritte *steps of salvation* innerhalb der *ordo salutis* (*morphology of conversion*) geht. Gott tut dies durch seinen Geist, aber auch durch sein Wort und zwar insbesondere durch sein Gesetz. So wird es möglich, echte von unechter Sündenerkenntnis zu unterscheiden. Die Rhetorik spielt dabei eine wichtige, aber untergeordnete Rolle. Trotzdem wird sie unter diesem Aspekt mit in die Untersuchung einbezogen.<sup>170</sup> Im Folgenden werden Edwards' *Covenant Theology*, Erwählungslehre, Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik dargestellt. Die Rhetorik wird einbezogen, da durch sie Edwards' Theologie zu Gehör gebracht wird und der Zuhörer so zu einer Erfahrung der Sündenerkenntnis gebracht werden soll.

### 3.2.2.1 Die *Covenant Theology*

Die theologischen Wurzeln von Edwards *Covenant Theology*, sein calvinistischer Hintergrund und die Einordnung seiner Theologie in die Zeit der Reformation und Nachreformation ist u.a. durch McClymond und McDermott dargestellt worden (McClymond & McDermott 2012:324ff.,322ff., 390ff.).<sup>171</sup>

Da der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament nicht so gravierend gesehen wird wie im Luthertum<sup>172</sup> kann Edwards also sagen, dass Bekehrung im Alten Testament dasselbe bedeutet wie im Neuen Testament. Aufgrund der Erkenntnis, dass der Mensch die Forderungen des Gesetzes Gottes im *covenant of works* nicht erfüllen kann (auch nicht die Forderungen der zehn Gebote), bleibt dem Menschen im Alten Testament nur der Weg, auf Gottes Gnade zu hoffen (McClymond &

---

<sup>169</sup> Diese These wird in der Forschung bis heute diskutiert.

<sup>170</sup> Die Homiletik Edwards' hat White erarbeitet (White 1972:40-47).

<sup>171</sup> Miller war noch fälschlicherweise der Ansicht, dass Edwards keine *Covenant Theology* vertreten hat (1964:98). Diese Ansicht hat z.B. Stout (1988) widerlegt, indem er die Festtagspredigten von Edwards in die Untersuchung einbezogen hat. Auch Cherry (1966) spricht von der „Covenantal Relation“ von Edwards (:107-125). Am deutlichsten beschreiben McClymond und McDermott (2012) die *Covenant Theology* von Edwards (:324-334). Allerdings hat Gerstner bei Edwards eine gewisse Spannung zur traditionellen *Covenant Theology* festgestellt (1993,3:27).

<sup>172</sup> „Calvin and his successors departed from a Lutheran dichotomy of law and gospel that often divorced the Old Testament from the New. Calvinists proposed instead that the two testaments were simply two ‚modes of dispensation‘ of ‚one and the same‘ covenant“ (McClymond & McDermott 2012:327). „The process of conversion was the same for Israelites under the Old Testament as for Christians under the New.“ They were „convinced so much of their wickedness that they trusted to nothing but the mere mercy of God“ (McClymond & McDermott 2012:329). „The religion of Israel is ‚essentially the same religion with that of the Christian church‘“ (McClymond & McDermott 2012:330). „The covenant of grace included Israel under the Old Testament as well as the Church under the New“ (Cherry 1966:108). „... first that the old and new covenant be on substance the same“ (Cherry 1966:86).

McDermott 2012:325).<sup>173</sup> So ordnet Edwards als Calvinist den Begriff der „Sündenerkenntnis“ in der Epoche des „Great Awakening“ innerhalb seiner *Covenant Theology*<sup>174</sup> in den *covenant of works* ein, in einen Aspekt seiner Theologie, der über die reine Einordnung in die Präparationslehre der Puritaner hinausgeht (McClymond & McDermott 2012:324-329).

Für die vorliegende Forschung ist besonders der Aspekt wichtig, dass Edwards' *Covenant Theology* auch einen nationalen Bund miteinschließt. Mit dieser Betonung erhält die Sündenerkenntnis bei Edwards m.E. eine nationale Komponente. Zu diesem Ergebnis kommt man allerdings nur, wenn man in die Untersuchung nicht nur die Sonntagspredigten Edwards', sondern auch die zu nationalen Fastentagen einbezieht (Stout 1988:124-159; McDermott & McClymond 2012:247-248;324-330,332).

Direkt nach dem Erdbeben in Northampton ruft Edwards in seiner Predigt über Jona 3,10 die Nation zur Buße auf (Edwards 1727, vgl. Stout 1988:147):

God has a long time been warning us and has been waiting to be gracious to us ... and yet there has been no general Reformation. We have kept many days of fasting and humiliation ... and have pretended to humble ourselves for our backsliding. But ye we have not grown any better.

In seiner Predigt „Sermon on 2 Chronicles 23:16“ erklärt Edwards das amerikanische Volk in Bezug auf die Bibelstelle Exodus 19:6 als „God's own people“ (Edwards 1737 vgl. Stout 1988:149):<sup>175</sup>

We have been greatly distinguished by God as a covenant people. God has distinguished us by making known his covenant to us. We have been in a [clear] (sic) manner a Land of Light ... The land of our forefathers has been a land of such light ... You are a people that have been distinguished of god as covenant people for a long time and have been distinguished in the means that God has used with you.

Streng genommen vertritt Edwards keine *Covenant Theology*. Er hat ein eigenes Konzept. Als Kongregationalist vertritt er jedoch nach dieser doch ein nationales Verständnis des Bundes mit Gott. Die Einbeziehung der *Covenant Theology* Edwards' trägt zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei

---

<sup>173</sup> Vgl. *Misc. entries* 1723: *WJE* 13:217,199,219,217,199,197.

<sup>174</sup> Die *Covenant Theology* von Edwards wird im Folgenden beschrieben. Gott hat nach dieser Theologie *einen* Bund mit den Menschen geschlossen. Dieser Bund war ein „Werkbund“ und er ist mit der Bedingung an den perfekten Gehorsam Adams verbunden. Doch dieser Bund hat sich nach der Botschaft der Bibel auf zwei Arten entwickelt, da der Mensch den Bund nicht einhalten konnte. Der „Werkbund“ wurde also nicht etwa durch einen „Gnadenbund“ abgeschafft. Er ist durch einen „Gnadenbund“ durch Jesus Christus weitergeführt worden. Dies kann behauptet werden, weil Jesus Christus in dem *Covenant of redemption* die Forderungen des „Werkbundes“ erfüllt hat. Da der „Werkbund“ nie abgeschafft wurde, bleibt die Forderung nach dem perfekten Gehorsam des Menschen erhalten. Der Glaube ist nicht die Bedingung zum Heil. Anders ausgedrückt kann man sagen, dass das Heil daher nicht auf einer Bedingung beruht, die der Mensch erfüllen muss. Denn hinter solch einer Formulierung fürchtet Edwards immer die Selbstgerechtigkeit des Menschen. Edwards reagiert hier nicht nur gegen den Arminianismus sondern auch gegen antinomistische Tendenzen im Protestantismus. Edwards will mit seiner Föderaltheologie betonen, dass auch der gläubige Mensch noch Bedingungen zu erfüllen hat. Gegen Ende seines Lebens hat Edwards seine *Covenant Theology* dahingehend weiterentwickelt, dass sich der eine Bund in vier verschiedenen Arten von Bundesschlüssen darstellt (Hauschild 2005,2:447; McClymond & McDermott 2012:324-334).

<sup>175</sup> Stout gibt für beide Predigten keine Seitenzahlen an. Es war dem Autor nicht möglich, die Originalzitate einzusehen (Beinecke Library, USA).

Edwards insofern einen neuen Aspekt bei, da durch sie deutlich wird, dass die Sündenerkenntnis bei Edwards nicht nur eine Bedeutung für den Einzelnen, sondern auch eine nationale Bedeutung hat.

### 3.2.2.2 Die Erwählungslehre

In der Forschung wird immer wieder die Stellung Edwards' zum Calvinismus diskutiert. Schließlich hat er auch immer den Arminianismus bekämpft (Zakai 2007:93; Vetö 2008:144; McClymond & McDermott 2012:28,85,322-223,334,336-338,364-365,382,387,391-396). Allerdings hat sich der Calvinismus Edwards' von dem seiner Zeitgenossen unterschieden (Holifield 2007:158). Es ist dabei in der Forschung bemerkt worden, dass Luther und Edwards sich in der Frage der Beziehung der Rechtfertigung zur Heiligung von Calvin unterschieden haben (McClymond & McDermott 2012:322ff.,324ff., 390ff.,403).<sup>176</sup>

Auch wenn Edwards sich keiner Tradition verpflichtet gefühlt hat, muss er als calvinistischer Theologe angesehen werden. Dies wird durch ein Zitat aus seiner Predigt „Wisdom Displayed in Salvation“ deutlich (Dwight 1829-30,7:82, vgl. Cherry 1966:95):<sup>177</sup>

We must *believe* in the Lord Jesus Christ, and accept of him as offered in the gospel for a Saviour. But, as we cannot do this of ourselves, Christ has purchased this, also, for all the elect. He has purchased, that they shall have faith given them; whereby they shall be [actively] united to Christ, and have their benefits.

Er schließt sich wie andere Vertreter des Kongregationalismus in Neuengland an die puritanischen Voraussetzungen der kontinentalen nachreformatorischen Tendenzen an. Edwards beruft sich z.B. auf Petrus van Mastricht und Francisco Turretino (Crisp 2015:1-15; McClymond & McDermott 2012:322-324,390ff.).

Die reformierte Theologie Neuenglands ist durch den TULIP-Calvinismus der Synode von Dordrecht (1618/1619) geprägt. In der Erweckungszeit spielen die ersten drei theologischen Schwerpunkte eine wichtige Rolle (Hayden 1966,72,82): 1. die Lehre von der freien Erwählung durch die Gnade Gottes<sup>178</sup> (*Unconditioned Election*); 2. Die Lehre von der allgemeinen Verderbtheit des Menschen (*Total depravity*); 3. Die Lehre von der partikularen Erlösung (*Limited Atonement*).

---

<sup>176</sup> Der Calvinismus Edwards' wurde zuerst von Cherry dargestellt. Dabei hat sich Cherry gegen die Darstellung von Miller ausgesprochen (1966:90-106). Gerstner beschreibt die Forschungsgeschichte als Diskussion zwischen Miller und Sweet (1993,3:62). Diese Thematik wird wohl am besten von McClymond und McDermott dargestellt (2012:322-324;334-338). Die „Calvin-against-Calvin-Thesis“ wurde zuletzt von Beeke und Smalley widerlegt (2013:244-250).

<sup>177</sup> Sereno Dwight war der erste Biograf Edwards'.

<sup>178</sup> Edwards vertritt die Lehre der freien Erwählung durch Gott im Gegensatz zu dem Arminianismus seiner Zeit. Nach dieser Lehre gibt es keine Vorbedingungen für die Erfahrung der Gnade. Gnade kommt als souveräner Akt Gottes. Trotzdem hat Edwards die Gnadenmittel nicht abgelehnt. Je lebendiger die Ideen der christlichen Lehre durch die Gnadenmittel verkündigt werden, desto wahrscheinlicher wird ein Gnadenwirken Gottes. Dabei führen die Gnadenmittel selbst aber nicht zur Erfahrung der Gnade. Die Wiedergeburt und Bekehrung<sup>178</sup> bleiben ein *surprising work of God*. Edwards knüpft an van Mastricht an und hält sogar einen Zeitraum zwischen Wiedergeburt und Bekehrung für möglich. Im Sinne der Scholastiker kann Edwards beide Ereignisse jedoch auch als lebenslange Prozesse verstehen, die zu Lebzeiten nie zur

Dabei unterscheidet Edwards in typisch puritanischer Art und Weise *common grace*<sup>179</sup> von *special grace*. „Heilige“ und „Sünder“ erfahren eine Überführung in ihrem Gewissen durch das Wirken des Heiligen Geistes. Bei den nicht-wiedergeborenen Menschen handelt es sich bei Edwards jedoch nur um ein Wirken des Geistes, das die natürlichen Fähigkeiten des Menschen unterstützt.

Die *special grace* - Erfahrung legt in den Menschen etwas ganz Neues hinein. Dieses Neue geht über ein natürliches Wirken hinaus. *Special grace (saving grace)* ist daher etwas völlig anderes als *common grace*. *Common grace* vermittelt daher zwar ein Geisteswirken, vermittelt aber nicht den Geist „in his proper nature“. Das Wesen der *special grace* lässt sich eher als *a relish of the excellency of the divine nature* beschreiben.

So sind natürliche Menschen nach Edwards' Ansicht zwar durch ihre natürlichen Fähigkeiten in der Lage, Sündenerkenntnis zu erfahren. Aber erst der wiedergeborene Mensch ist im Besitz des Heiligen Geistes. Erst das Geisteswirken im Wiedergeborenen wird von Edwards als *special grace* bzw. *saving grace* bezeichnet (Danaher 2004:43,58; McClymond & McDermott 2012:357-363,365-366,376,386ff.).

Die Lehre von der Erwählung durch die freie Gnade und die partikuläre Erlösung hat besonders in der Zeit des „Little Awakening“ bei der Bekehrung der Menschen eine Rolle gespielt, da diese Lehre die Menschen in eine große Ungewißheit stürzt. Diese Unsicherheit ist dadurch ausgelöst worden, dass die Menschen nicht wußten, ob sie von Gott erwählt waren oder nicht. Diese Ungewißheit führte in der Erweckungszeit des „Little Awakening“ bei manchen zu langwierigen Erfahrungen der Sündenerkenntnis und im Extrem sogar zu Selbstmorden aus Verzweiflung. Edwards beschreibt die Problematik in seinem Werk *A Faithful Narrative (WJE 4:47)*.

Als Calvinist hat Edwards jedoch auch die Lehre von der allgemeinen Verderbtheit der Menschen durch Adam (*total depravity*) vertreten. Er hat diese Lehre gegenüber der arminianischen Kritik seiner Zeit in seinem Werk *Original Sin* verteidigt (Crisp 2015:8ff.). Diese Lehre hatte auch eine besondere Auswirkung in der Erweckungszeit des „Little Awakening“. Die Menschen betrachteten in dem Prozess der Selbstprüfung nicht nur ihre gegenwärtigen und vergangenen Tatsünden. Sie beschäftigten sich auch mit der Tatsache, dass sie nach dieser Lehre in ihrem Wesen durch ihren Vorfahren Adam völlig verderbt waren. Hatte die Erkenntnis ihrer eigenen Sündhaftigkeit sie schon in die Verzweiflung getrieben, so trieb sie die Tatsache ihrer totalen Verderbtheit durch die Sünde Adams in noch tiefere Verzweiflung.

---

Vollendung kommen. Doch Edwards kann an anderer Stelle die Wiedergeburt auch als ein sofortiges und plötzliches Geschehen beschreiben, worauf dann die Bekehrung folgt.

<sup>179</sup> Der Begriff *common grace* geht auf Johannes Calvin zurück (Witherington III 2016:213)

Wie Calvin und der Calvinismus vertrat Edwards die Lehre von der „freien Gnade Gottes“. Dabei wurde besonders der Aspekt betont, dass Gottes Erwählung völlig unabhängig von den Qualitäten des Menschen ist. Wenn Gottes Gnade frei ist, dann ist sie nicht abhängig von irgendwelchen Vorbedingungen im Wesen des Menschen. Dieser Tatbestand schloß allerdings für Edwards nicht die Nutzung der Gnadenmittel aus. Diese hatten in sich keine Kraft. Aber Gott konnte sie gebrauchen und machtvoll einsetzen wie das Holz auf dem Karmel bei Elia's Opfer. Die *ideas* waren das notwendige „Material“, das durch die Gnadenmittel eingesetzt wurde und so dem Geist Gottes zum Wirken Raum gaben. Je lebendiger diese *ideas* vermittelt wurden, je mehr sie dem Menschen bewußt waren, desto eher gab es Möglichkeiten für die Gnade zu wirken (McClymond & McDermott 2012:364-365). Ein Großteil seines Lebens und Wirkens bekämpfte Edwards arminianistische Bestrebungen. Dabei versuchte er zu zeigen, dass Gott den Menschen im Calvinismus nicht zu *puppets* erschaffen habe, da der Geist Gottes in ihnen als ein *vital principle* wirke, ohne ihre natürlichen Fähigkeiten auszuschalten (McClymond & McDermott 2012:270).

*Special* oder *saving grace* ist nach Edwards etwas völlig anderes als *common grace*. Gott benutzt bei der Wiedergeburt nichts, was der Mensch vorzuweisen hat. Stattdessen empfängt der Mensch bei der Wiedergeburt ein neues Herz und einen neuen Geist. So war Edwards davon überzeugt, dass diese Art von Gnade nicht von dem Geist („*from the spirit*“) sondern von dem Wesen des Geistes („*of the Spirit*“) sei. Zwar unterstützt der Heilige Geist in den Erfahrungen der *common grace* die natürlichen Fähigkeiten des Menschen. Wirkliche Geisteserfahrungen, die vom menschlichen Wirken unabhängig sind, erfährt der Mensch in der Wiedergeburt. Die Gegenwart des Heiligen Geistes im Wiedergeborenen bewirkt in ihm *the very principle of spiritual life*, ist niemand anders als der Geist Christi selbst und wirkt in seiner ständigen Präsenz *a disposition to holy acts* (McClymond & McDermott 2012:357-361).

Wie die Puritaner im 17. Jahrhundert lehrte auch Edwards, dass der Heilige Geist den Menschen vor dem ersten Glaubensschritt auf die Bekehrung vorbereite. Nach seiner Ansicht wirke der Heilige Geist dabei durch die Heilige Schrift und durch den Verstand. Jedoch erklärte Edwards schon den Prozess des „seeking“ als ausgelöst durch das Wirken des Geistes (McClymond & McDermott 2012:268,373). Der Prozess der „Erweckung“ beginnt mit einem Empfinden der eigenen Unzulänglichkeit (McClymond & McDermott 2012:375-376). Die Gnadenmittel sind es nicht, die das Heil bewirken. Edwards bleibt dabei zu betonen, dass es sich um ein überraschendes Eingreifen Gottes handelt (*a surprising work of God*) das nur durch ein *divine and supernatural light* zustande kommt (McClymond & McDermott 2012:376-378). Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis unterscheidet sich beim Wiedergeborenen nicht grundsätzlich von den Puritanern (*new sense*), wohl aber bezogen auf den Nichtwiedergeborenen, dem Edwards auch den *sense of the heart* zuspricht (McClymond und McDermott 2012:378-381).

### 3.2.2.3 Die Präparationslehre

Nothing can certainly be determined concerning the nature of the affections by this, that comforts and joys seem to follow awakens and convictions of conscience, in a certain order.

Edwards stellt bei der Untersuchung der Bekehrungen, ähnlich wie in diesem Zitat aus *Religious Affections* (*WJE* 2:151), im „Little Awakening“ fest, dass Gott auf sehr unterschiedliche Art und Weise wirkt und sich auch in seiner eigenen Bekehrung und Wiedergeburt keine feststehende *ordo salutis* ausmachen läßt.<sup>180</sup> Er beobachtet in der Erweckungsbewegung aber immer wieder auch Erfahrungen der Sündenerkenntnis. Deswegen schließt er die Sündenerkenntnis als Grunderfahrung nicht aus, betrachtet sie aber auch nicht als zwingend, zumal sie in seiner eigenen Bekehrungsgeschichte seiner Ansicht nach fehlt. Es ist ihm jedoch einerseits wichtig zu betonen, dass es sich bei den psychosomatischen Auswirkungen der Sündenerkenntnis im „Little Awakening“ um dieselben Erfahrungen wie bei seinen Vorgängern handelt. Andererseits betont er, dass die Sündenerkenntnis als psychosomatische Erfahrung in unterschiedlichem Ausmaß erfahren werden kann. Man kann angesichts der Modifikation der Präparationslehre durch Edwards von dessen *moderate preparations* sprechen (Caldwell III 1997:iv).<sup>181</sup> Einerseits zählt Edwards zu den Verfechtern der puritanischen Präparationslehre. Andererseits findet man aber auch einen vorsichtigeren Umgang bei ihm.<sup>182</sup> Edwards setzt die Präparationslehre auch in der praktischen Theologie ein.<sup>183</sup> So läßt sich sein Ansatz mit den Worten von William Henard zusammenfassen: „Edwards did not espouse preparation as a guarantee of conversion, nor did he set aside specific steps as legalistic requirements that would prevent one’s conversion if that person missed a single step. Edwards believed in preparatory steps and seeking“ (Beeke & Smalley 2013:222).

---

<sup>180</sup> Aus dieser These kann man unterschiedliche Schlüsse ziehen. Zur Diskussion vgl. Tracy 1980:79; Gerstner 1979:18; Cherry 1966:115; Laurence 1979:267,272,274,281; Yarborough & Adams 1993:8-10; Carrick 2008: 81-95; Yarborough & Adams 1993:8-10; Bombaro 2004:150ff.; Miller 1948:123-145; Delattre 2003:277-297; Schröder, 1958:198. McClymond 1997: 195-216; Reid 2002:152-16.; Spohn 1981: 394-421; Wilson 2003:201-228; Miller 1943:253-286; Yarborough & Adams 1993:7; Morgan, 1963:90-91, McClymond & McDermott 2012:374-375, Gerstner, 1979:286, Gerstner 1960:60-62, 95; *WJE* 13:173, 283, 365, 385, 398, 400, 412; 23:86-87; 16:803; 17:37.

<sup>181</sup> Schon Cherry (1966) erkennt bei Edwards die Sündenerkenntnis als Folge des Gesetzeswirkens als *legal conviction* (*legal compunction*, *legal humiliation*) vor der Bekehrung als *preparation* (:63-64). Aber auch Danaher (2004) hat sich ausführlich mit der Unterscheidung von *legal humiliation* und *evangelical humiliation* bei Edwards beschäftigt (:140ff.) John und John Neil Gerstner haben als erste die Ansicht Edwards’ zur Präparationslehre erarbeitet (1979). Die neueste Darstellung findet sich bei Beeke und Smalley (2013:201-223). Beide Forscher sprechen bei Edwards von einer vorsichtigen Akzeptanz der puritanischen Präparationslehre. Valeri betont, dass Edwards die puritanische Präparationslehre modifiziert hat (*WJE* 17:37).

<sup>182</sup> Beeke und Smalley sprechen sowohl von „Edwards’s Zealous Advocacy of Puritan Preparation“ als auch von „Edwards’s Cautious Appropriation of Puritan Preparation“ (Beeke & Smalley 2013:205). Edwards macht dies besonders in seinen Predigten „Tis God’s manner to make men sensible of their misery“ und „The Threefold Work of the Holy Ghost“ deutlich (Beeke & Smalley 2013:201-223). Frühere Einschätzungen finden sich an anderer Stelle in der Forschung (Goen in seiner Einleitung *WJE* 4:25-32, Smith in seiner Einleitung *WJE* 2:8-43, Valeri in seiner Einleitung *WJE* 17:36-40, Chamberlain in seiner Einleitung (*WJE* 18:36), Lesser in seiner Einleitung (*WJE* 19:7).

<sup>183</sup> Edwards ruft in seinen Predigten zur Selbstprüfung und zum *seeking* auf, um Sündenerkenntnis zu bewirken.

In der Forschung ist daher immer wieder die Frage diskutiert worden, ob Edwards ein *preparatorist* gewesen ist. Von Miller über Petitt bis hin zu Kendall wurde die Frage bewegt, ob und wie sich Edwards von dem Präparationismus abgegrenzt hat. Die Fragestellungen endeten schließlich in der sogenannten „Calvin-versus-Calvinists thesis“ (Beeke & Smalley 2013:9-18). Beeke und Smalley fassen die Ergebnisse der Forschung in diesem Zusammenhang mit folgendem Zitat zusammen (Beeke & Smalley 2013:18):

Perry Miller says Puritan preparation is a covenantal distortion of Calvin's doctrine of pure divine sovereignty. Norman Petitt, while dealing more carefully with the primary sources, similarly assumes that in calling men to act prior to their conversion the Puritans were denying the Calvinistic doctrine of salvation by seizure. R.T. Kendall places this view of preparation in the larger context of the Calvin-versus-the-Calvinist thesis. However, later scholars say the portrayal of the Puritans by such men is skewed by false assumptions and misreading of the evidence.

Edwards sieht daher auch die Sündenerkenntnis im Verstand verstärkt durch den Heiligen Geist.<sup>184</sup> Edwards sieht das Wirken des Geistes besonders bei der Bekehrung. Er versteht es im Sinn von Johannes Calvin als Wirken der Sündenerkenntnis und als *sensus divinitatis* als Auswirkung der Wiedergeburt (Erdt 1980:1-22; Crisp 2015:9). Edwards vertritt wie die Puritaner die Lehre, dass der Heilige Geist den unbekehrten Menschen durch das Wirken der vom Geist gewirkten Sündenerkenntnis auf die Bekehrung vorbereitet. Dieses Verständnis gehört zu seiner Präparationslehre, auch wenn er sie anders als seine Vorgänger versteht. Edwards macht dies in seiner Predigtreihe „A Threefold Work of the Holy Ghost“ deutlich, die eine Auslegung des Textes in Joh 16,7-9 darstellt. Die Art und Weise, wie der Heilige Geist von Sünde überführt, erklärt Edwards durch seine Illuminationslehre. Die Erleuchtung durch den Geist Gottes bewirkt die Sündenerkenntnis zusammen mit der Sündenerkenntnis durch das Gesetz Gottes (McClymond & McDermott 2012:268ff.).

---

<sup>184</sup> In *Misc.* Nr. 471 (1730) betont Edwards das Wirken des Geistes und erklärt, dass es darin besteht, dass der Geist Gottes bei der Überführung von Sünde unterstützend auf den Menschen einwirkt (*WJE* 13:513); In seiner Predigt „The Threefold Work of the Holy Ghost“ beschreibt Edwards anhand von Joh 16,7-9 das Werk des Heiligen Geistes als überführendes Wirken. Minkema bezieht sich auf Edwards (Minkema 1997:373): „It is the Holy Ghost that gives the conviction of this truth by ‚convincing of the reality and suitableness of it‘...“ (*WJE* 14:373). Der Heilige Geist bringt den Menschen dazu, sich mit dem Gesetz Gottes zu vergleichen (*WJE* 14:381). Der Heilige Geist ist es, der den Menschen an seine vergangenen Sünden erinnert. Es ist der Heilige Geist, der dem Menschen zeigt, wie gefährlich die Sünde ist. Aber es ist auch der Heilige Geist, der dem Menschen zeigt, dass ihm keiner helfen kann (*WJE* 14:382-383). In seiner Predigt „God makes men sensible“ betont Edwards, dass der Heilige Geist das natürliche Gewissen unterstützt (*WJE* 17:154). Der Heilige Geist gebraucht dabei das Wort Gottes (*WJE* 17:167). Hier bezieht sich Edwards auf Gal 3,24 und verwendet die Metapher vom Schulmeister. Der Heilige Geist zeigt dem Menschen auf, wo er in seinem Leben gegen das Gesetz Gottes gehandelt und wie er dabei Gott provoziert hat (*WJE* 14:382, vgl. *Misc.* Nr. 732; *WJE* 18:359; *Misc.* Nr. 782 (Juli 1731-Januar 1740) und *WJE* 18:463).

Der Heilige Geist ist es, der dem Menschen, der vorher dafür kein Empfinden hatte, eine lebendige Vorstellung von Gottes Größe und Schrecklichkeit des Gerichtes Gottes vermittelt, so dass der Mensch erkennen kann, in welcher auswegloser Lage er sich befindet (*WJE* 13:508-509):<sup>185</sup>

there are these two things that influence and govern the soul in its acts: (1) the judgment, that is made by the understanding (2) the impression that is made upon the apprehension [i.e.] the liveliness, strength, or impression of the ideas. Nor it seems that the Holy Ghost ... works immediately ... By only increasing the liveliness and impression of those ideas ... a man that before was senseless ... be made sensible of his great guilt and dreadful, dangerous condition. God, by giving a man a more lively and deep and fixed impression of the misery of hell and by giving them a sensibleness of his greatness, power, knowledge, and authority and terribleness, ... may make him sensible of the miserable condition he is in; it will make him sensible of the heinousness of his sins.

Der Mensch erfährt nach Edwards durch das verstärkende Wirken des Heiligen Geistes eine lebendigere Vorstellung von Gottes Größe und von der Schrecklichkeit des Gerichtes Gottes, obwohl er aufgrund des Wirkens des Gesetzes in seinem Gewissen seine ausweglose Lage schon erkannt hat. Auch hierbei wirkt der Heilige Geist gleichzeitig auf den Verstand und das Gefühl ein. Es ist der Heilige Geist, der den Menschen dazu bringt, sich mit dem Gesetz Gottes zu vergleichen. Er ist es, der ihn an seine vergangenen Sünden erinnert und ihn seiner früheren Sünden überführt.

#### 3.2.2.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Edwards vertritt als reformierter Theologe auch die Verkündigung von Gesetz und Evangelium. Immer wieder bezieht er sich auf die Bibelstellen Röm 3,20 und Gal 3,19-20. Immer wieder verwendet er das biblische Bild vom Gesetz als „Schulmeister“ („schoolmaster“). Die Sündenerkenntnis kommt durch das Gesetz. Denn es stürzt den Menschen in den Gewissenskonflikt von Röm 7, der in den Zustand verzweifelter Verbesserungsversuche führt.<sup>186</sup> Edwards beschreibt diese Verzweiflung im Bild eines Labyrinths in seiner Schrift *A Faithful Narrative* als ein Geschehen während der Erweckung im „Little Awakening“.

Die reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium führt nach Edwards auch dazu, dass der Mensch in seinem Gewissen fühlt, wie sehr er Gott durch seine moralische Verwerflichkeit provoziert

---

<sup>185</sup> Beim natürlichen Menschen wirkt der Heilige Geist nach den *Religious Affections* (1746) in der Sündenerkenntnis keine Wahrnehmung von Gottes moralischer Schönheit (*WJE* 2:276). In seiner Schrift *Religious Affections* (1746) vergleicht Edwards die Sündenerkenntnis nicht-wiedergeborener Menschen mit der Sündenerkenntnis der Menschen zur Zeit des „Jüngsten Gerichts“ und stellt fest, dass diese sich kaum unterscheidet: „’Tis a clear sight of this, that will fully awaken conscience of wicked men at the day of judgement without any spiritual light. And it is a lesser degree of the same that awakens conscience of natural men, without spiritual light in this world. The same discoveries are in some measure given in the conscience of an awakened sinner in this world, which will be given more fully, in the consciences of sinners at the day of judgement“ (*WJE* 2:276-277). Der *legal humiliation* fehlt offensichtlich die Wahrnehmung der Schönheit Gottes und der Schrecklichkeit der Sünde bzw. des Gerichtes im Gefühl des *new sense* (*WJE* 2:311-312).

<sup>186</sup> Edwards’ Exegese entspricht wohl dem richtigen Verständnis von Röm 7 im Gegensatz zu Luthers Verständnis (Withington III 2016:19-34).



hat.<sup>187</sup> Er fühlt aber auch seine moralische Unreinheit und „Unheiligkeit“. Er spürt sozusagen den Gegensatz zwischen Licht und Finsternis beschrieben durch die Metapher von dem Licht der Sonne. Der wiedergeborene Christ spürt diesen Unterschied noch viel intensiver als der nichtwiedergeborene Mensch. So sehnt sich der Mensch auch in seinen Gefühlen nach Erlösung und nach Reinigung von seiner Sünde und Schuld. Diese erfährt der Mensch in seiner Bekehrung und Wiedergeburt.

Edwards betont zunächst eine Sündenerkenntnis im Gewissen. Das Gewissen erkennt anhand des Gesetzes Gottes, dass der Mensch Gottes Anspruch nicht genügt. Diese Erkenntnis wird allerdings durch den Heiligen Geist noch verstärkt. Nach *Misc.* Nr. 470 (1730) erkennt der Mensch durch die Wahrnehmung der Größe Gottes, dass er eine Strafe verdient hat (*WJE* 13:511). In seiner Predigt „A Divine and Supernatural Light“ (August 1733)<sup>188</sup> betont Edwards den Aspekt, dass der Heilige Geist das natürliche Gewissen unterstützt. Diese Unterstützung des Gewissens durch den Heiligen Geist unterscheidet er aber von der Erfahrung des übernatürlichen, göttlichen Lichtes: „the Spirit of God convinces men of sin: common grace only assists the faculties of the soul ... as natural conscience, or reason, will by mere nature make a man sensible of guilt, and will accuse and condemn him“ (*WJE* 17:410). Edwards beschreibt die Situation des Zuhörers während der Predigt wie folgt (*WJE* 2:621 par. *WJE* 2:276,277,311):

God sits enthroned ... God appears in his awful greatness ... The sinner's iniquities are brought to light; his sins set in order before him, the hidden things of darkness, and the counsels of the heart are made manifest, ... many witnesses do ... rise up against the sinner under convictions of conscience.

---

<sup>187</sup> Edwards bezeichnet in *Misc.* Nr. 732 (nicht später als 1738 - nicht früher als Oktober 1738) die Sündenerkenntnis im Gewissen durch das Gesetz Gottes als *legal conviction* und *common work of the Spirit of God* (*WJE* 18:357). Aber auch diese Erkenntnis im Verstand ist verbunden mit dem Wirken im Gefühl (*WJE* 18:358). Edwards ist es dabei wichtig, den natürlichen Menschen vom Wiedergeborenen zu unterscheiden. Solche Erkenntnis ist möglich, obwohl die Sünde eine tiefergehende Sündenerkenntnis behindert (*WJE* 18:358). Edwards konkretisiert das Wirken im Verstand des natürlichen Menschen (*WJE* 18:358). Gottes Geist unterstützt den Verstand beim Wirken des Gesetzes auf den Menschen und verhindert dabei die verblendende Wirkung der Sünde im Menschen (*WJE* 18:358). Der Heilige Geist bringt nach Edwards' Predigt „A Threefold Work of the Holy Ghost“ (April 1729) den Menschen dazu, sich mit dem Gesetz Gottes zu vergleichen (*WJE* 14:381). Der Heilige Geist zeigt dem Menschen auf, wo er in seinem Leben gegen das Gesetz Gottes gehandelt und wie er dabei Gott provoziert hat (*WJE* 14:382). Die Vorschriften des Gesetzes Gottes sind es, die den Menschen seiner Sünde überführen: „The precepts of the law convince of our sinfulness and vileness“. Hier finden sich auch wieder Bezüge zu Gal 3,24 und der Metapher vom „Schulmeister“.

<sup>188</sup> Die Predigten Edwards' werden in dieser Abhandlung in Anführungszeichen gesetzt, um sie von Edwards' Werken zu unterscheiden.

Der natürliche Mensch nimmt also nach Edwards in der *legal humiliation*<sup>189</sup> in einem ersten Schritt die Größe Gottes wahr.<sup>190</sup>

Mit dem zweiten Schritt ist das Wirken des Gesetzes<sup>191</sup> auf den Menschen gemeint. Der Mensch beginnt, sich mit dem Gesetz Gottes zu vergleichen und erkennt, wie wenige der Gebote er gehalten hat bzw. wie sehr er durch seinen Ungehorsam Gott provoziert hat. Dieses Geschehen ist auch mit einem Wirken im Gefühl verbunden. Der ganze Vorgang wird durch das Wirken des Heiligen Geistes im natürlichen Gewissen<sup>192</sup> unterstützt.<sup>193</sup>

Edwards unterscheidet in seinem Werk *Religious Affections* zwischen *legal humiliation* und *evangelical humiliation*. Die *legal humiliation* führt in die Verzweiflung, wohingegen die *evangelical humiliation* zur Hingabe an Gott leitet (*WJE* 2:312). Nach seiner Predigt „A Spiritual Understanding Denied to the Unregenerate“ (1723) nimmt die Sündenerkenntnis bei dem Wiedergeborenen zu (*WJE* 17:79):

From the knowledge of divine excellencies follows the knowledge of spiritual deformities, and is from the same Principle. The same knowledge whereby he knows the excellency of holiness and the beauty of Jesus Christ, he also knows the deformity of sin and their own vileness by reason of it: for if holiness appears excellent to a person, it follows of course and necessarily that the contrary to holiness should appear deformed.

---

<sup>189</sup> Diese *legal humiliation* zeichnet sich dadurch aus, dass der Mensch Gottes Größe erkennt. Der *legal humiliation* fehlt jedoch die Anerkennung von Gottes Majestät (Ramsey 1989:246; Smith 1972:35). Er bezeichnet sie auch als *common work of the spirit of God* innerhalb der *common grace*. Edwards ist es in seiner Predigt „A Divine and Supernatural Light“ wichtig, diese Erfahrung von einem anderen Erleben, nämlich von der Erleuchtung durch das göttliche Licht zu unterscheiden. Das göttliche Licht erfährt man nicht als *common grace*, sondern als *special grace* bzw. *saving grace*, also erst in der Wiedergeburt.

<sup>190</sup> Edwards unterscheidet wie die Puritaner *common grace* von *saving grace*. Diese Begriffe bezeichnen zwei unterschiedliche Formen des Geisteswirkens (Knutson 2011:58). Er unterscheidet einen Glauben, der „common“ ist, von einem Glauben, der rettet. Daher ist *legal humiliation* nicht dasselbe wie *saving humility* (Ramsey 1989:87 s. auch 299,301,307-308). Dem Menschen ist in diesem Zustand auch die wahre Scheußlichkeit der Sünde noch nicht offenbar. Dies macht Edwards in seinen *Religious Affections* deutlich (Gerstner 1960:28-29,40-55,81; 1993,3:9,21,25ff.,62, contra Miller:95). In diesem Werk bezeichnet Edwards *legal humiliation* als erzwungen bzw. zu selbstbezogen, da diesem Schritt die Anerkennung von Gottes Majestät fehlt. Zwar erfährt der Mensch innerhalb der *ordo salutis* eine Überführung des Gewissens im Sinne der Sündenerkenntnis. Aber das geht Edwards nicht weit genug (Smith 1972:35).

<sup>191</sup> Dabei überzeugt das Wort Gottes den Menschen (Gerstner & Gerstner 1979:50). Edwards kann das sehr drastisch formulieren z.B. mit den Worten „their conscience stares them in the face“ (Gerstner 1960:28).

<sup>192</sup> Das natürliche Gewissen als Teil der *common grace* zeigt dem Menschen, dass es eine Bestrafung für falsches Handeln gibt. Diese Erkenntnis wird in der *common grace*-Erfahrung im Gewissen durch das Wirken des Heiligen Geistes unterstützt (Danaher 2004:56-57;134-137).

<sup>193</sup> Gottes Geist wirkt also auf das Gewissen des Menschen ein, indem er den Prozess unterstützt, indem sich der Mensch mit Gottes Gesetz vergleicht. Daher erkennt der Mensch, dass er dem Anspruch Gottes gegenüber in keiner Weise genügt: „... that they are convinced of their guilt, in offending and affronting so great a God... That is truly conviction of sin that convinces them of the justice of God in their damnation“ (*WJE* 21:522). Dieses Zitat aus seiner Schrift *Direction for Judging of Persons' Experiences* (nach 1742) verdeutlicht Edwards' Verständnis von einer echten Sündenerkenntnis. Schon vor der Erweckungsbewegung gehört Edwards zu den Psychologen der Bekehrung. Lange vor der Erweckung setzt sich Edwards mit dem theologischen Ansatz seines Großvaters Solomon Stoddard auseinander. Es geht um die Frage, ob die Sündenerkenntnis schon eine Gnadenerfahrung ist oder lediglich eine Erfahrung außerhalb des Gnadenwirkens Gottes. Edwards sieht in der Sündenerkenntnis schon ein Wirken der Gnade, im Gegensatz zu seinem Großvater.

Edwards gehört zunächst zu den Befürwortern der psychosomatischen Phänomene in der Epoche des „Great Awakening“. Dies machen seine ersten Veröffentlichungen *Distinguishing Marks* und *Some Thoughts* deutlich. Seine Schrift *Religious Affections* ist noch von diesem Bemühen gekennzeichnet. Aber mit zunehmender Beobachtung eines wachsenden Emotionalismus in der Bewegung liegt Edwards vermehrt daran, auch die Extreme der Bewegung in Frage zu stellen. Er tut dies einerseits, indem er nach Merkmalen echter Bekehrung sucht und sowohl echte Bekehrung von unechter als auch echte Sündenerkenntnis von unechter zu unterscheiden. Schon vorher hat er die Sündenerkenntnis gegenüber wachsender Kritik nicht als emotionale Erfahrung (*passion*) beschrieben, sondern als eine rationale Erfahrung, die durch einen rationalen Denkprozess ausgelöst wird. Daher sind die Emotionen, die dabei auftreten, als religiöse Affekte (*religious affections*) von den *passions* zu unterscheiden. Diesen rationalen Prozess bezeichnet Edwards mit dem Konzept *links of a rational chain*.<sup>194</sup> Am Ende eines logischen Denkprozesses<sup>195</sup> steht die Erkenntnis, dass der Mensch einen Erlöser braucht, weil er so wie er ist, vor Gott nicht bestehen kann. Dieser Erlöser wird gelegentlich auch mit dem Bild des Arztes verglichen. Ein Mensch geht nur dann zum Arzt, wenn er Schmerzen hat. So braucht der Mensch den Erlöser auch nur, wenn er aufgrund seiner Sünde weiß, dass er im Gericht Gottes keine Chance hat. Seine eigene Gerechtigkeit reicht nicht aus, um im Gericht Gottes zu bestehen. Deshalb warnt Edwards auch Gläubige vor Stolz und Selbstgerechtigkeit. Denn die Sündenerkenntnis ist ein Phänomen, das auch gläubige Christen erfahren und das sogar im Lauf des Lebens noch zunimmt. Doch nun gab es in der Erweckungsbewegung auch Menschen, die sich in Erlebniszeugnissen der Größe ihrer Sündenerkenntnis rühmten. Deshalb versucht Edwards, den rationalen Prozess noch konkreter zu erfassen und so echte von unechter Sündenerkenntnis zu unterscheiden. Echte Sündenerkenntnis (*a thorough conviction*) unterscheidet sich von oberflächlicher Sündenerkenntnis nicht durch psychosomatische Intensität, sondern dadurch, wie die Frage beantwortet wird, ob Gott den Menschen zu Recht verurteilt.<sup>196</sup> Erst wenn der Mensch dies erkennt und als rechtens anerkennt, kann

---

<sup>194</sup> Daher entsteht Sündenerkenntnis als Folge rationaler Zusammenhänge (*links of a rational chain*) aufgrund der Erkenntnisse über Gottes Wesen und über Gottes Gesetz (Yarbrough & Adams 1993:9 s. auch *Misc.* Nr. 393 in *WJE* 13:457). Echte Sündenerkenntnis unterscheidet sich von der oberflächlichen Sündenerkenntnis dadurch, dass die Menschen Gottes Recht anerkennen, das darin besteht, dass er sie verurteilen darf, weil sie so schlecht sind, wie Gott sie sieht (Lee 2003:521).

<sup>195</sup> Hier stellt sich die Frage, ob Edwards damit nicht an das Werk *Golden Chain* von William Perkins anknüpft.

<sup>196</sup> Wenn also der Heilige Geist durch die Verkündigung des Wortes die Herzen der Zuhörer berührt und so der Mensch die Wahrheit Gottes in seiner Tiefe erkennt, kann es zu einer echten Sündenerkenntnis kommen, die später auch zur Erfahrung der Wiedergeburt und Erwählungsgewißheit führen kann. *Legal humiliation* zeichnet sich dadurch aus, dass der Mensch Gottes Größe erkennt. Dem gegenüber erfährt der Mensch in der *evangelical humiliation* Gottes Schönheit und Heiligkeit (Ramsey 1989:246). Echte Sündenerkenntnis unterscheidet sich von der oberflächlichen Sündenerkenntnis dadurch, dass die Menschen Gottes Recht anerkennen, das darin besteht, dass er sie verurteilen darf, weil sie tatsächlich so schlecht sind, wie Gott sie sieht (Lee 2003:521). In seinem Werk *Religious Affections* bezeichnet Edwards *legal humiliation* als erzwungen bzw. zu selbstbezogen, da diesem Schritt innerhalb der puritanischen Morphologie die Anerkennung von Gottes Majestät fehlt. Zwar erfährt der Mensch in diesem Schritt innerhalb der *ordo salutis* eine Überführung des Gewissens im Sinne der Sündenerkenntnis, aber das geht ihm nicht weit genug (Smith 1972:35 s. auch Dietz 2014:77ff.).

man bei ihm von einer *thorough conviction* sprechen (Lee 2003:521). Sonst unterscheidet sich seine Sündenerkenntnis auch nicht von der Sündenerkenntnis der Menschen beim „Jüngsten Gericht“, die von Gott verurteilt werden, weil sie keinen Erlöser haben. Solche Sündenerkenntnis ist kein Automatismus auf dem Weg zur Wiedergeburt. Aber sie ist die Mindestvoraussetzung dazu. Nur in diesem Fall kann man von einer echten Sündenerkenntnis sprechen.<sup>197</sup> Es ist dieser Versuch, echte Sündenerkenntnis festzustellen, der für Edwards zum Verlust seiner Pastorenstelle führt.

Edwards betrachtet Sündenerkenntnis als einen rationalen Vorgang<sup>198</sup> (*WJE* 2:238,328-239; *WJE* 21:520). Er konkretisiert das Wirken im Verstand des natürlichen Menschen in *Misc.* Nr. 732 wie folgt: “and so a natural man is capable of being convinced how much there is in him contrary to God’s law, . . . , and what connection there is between these faults and God’s anger and future punishment” (*WJE* 18:358). Nach *Misc.* Nr. 895 (1741) ist für Edwards die Reihenfolge klar: “First the sinner is arraigned and his sins brought forth, and his desert of hell exposed, and the sentence as it were denounced, and the justice of it revealed. And then a Saviour is given“ (*WJE* 20:154).<sup>199</sup> Es handelt sich dabei um eine Erkenntnis entsprechend einer logischen Beweiskette (*links of a rational chain*,<sup>200</sup> *WJE* 13:457):

The graces of the Spirit, especially those that more directly respect God and the other world, are so nearly allied that they include one another; and where there is the exercise of one, there is something of the other exercised with it: like strings in consort, if one is struck, others sound with it, or like links in a chain, if one is drawn, others follow.

Dazu ist es aber nach *Misc.* Nr. 511 nötig, dass der Mensch den logischen Zusammenhang zwischen seiner Sünde und Gottes Gerechtigkeit erkennt. Diese Erkenntnis wird im Sinne einer Vorbereitung durch Gott an den Menschen vermittelt: „to suggest the relation that there is between the sins and punishment“ (*WJE* 18:55).<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> Eine solche Sündenerkenntnis ist bei Edwards nicht zwingend. Aber der eben beschriebene Tatbestand macht deutlich, dass man nicht sagen kann, dass Edwards die Sündenerkenntnis als Erfahrung abgelehnt hat. Er hat nur klarer formuliert, was er unter einer echten Sündenerkenntnis versteht.

<sup>198</sup> Nach Edwards’ Ansicht gründet sich echte Sündenerkenntnis auf Einsichten, die durch den Verstand nachvollziehbar sind, obwohl es sich um tatsächliche Erfahrungen handelt. Diese unterscheiden sich nach der Schrift *Directions for Judging Person’s Experiences* von „*pangs and sudden passions*“ (Lee 2003:520).

<sup>199</sup> Nach *Misc.* Nr. 735 (Juli 1731-Januar 1740) ist es für natürliche Menschen möglich, zu erkennen, dass Gott sie zu Recht verurteilt (*WJE* 18:360). Aber die Sündenerkenntnis im Verstand ist begrenzt, wie Edwards in *Misc.* Nr. 858 (1740) betont (*WJE* 20:84).

<sup>200</sup> Auf diesen Sachverhalt nehmen Yarbrough und Adams Bezug (1993:9). Sie meinen auch, dass die Puritaner die Vorstellung hatten, dass die Reaktionen der Zuhörer auf Informationen zurückgingen, die sie vorher schon erworben hatten: „A long-standing tradition in Puritan thought regarded words’ effects to be the consequence of listener’s prior inclinations. Words do not arouse affections in persons not predisposed to respond to them“ (Yarbrough & Adams 1993:73). Dieser Tatbestand wird durch Simonson bestätigt: “With every sermon he proposed this foundation. The ‘subject matter’ of the word first had to be heard. Unless doctrine was firmly in the mind, the spiritual light of the word, its true excellency and meaning, could not be known” (Simonson 1974:107).

<sup>201</sup> Sündenerkenntnis geschieht demnach durch den Geist Gottes. Es ist der Geist Gottes, der die Menschen ihrer Sünde überführt (*WJE* 4:254-255). Dies wird auch in *Misc.* Nr. 393 deutlich (*WJE* 13:457).

Nach der Predigt „God makes Men sensible“ entspricht es der Art und Weise des Handelns Gottes, nicht nur als erstes den Menschen zur Sündenerkenntnis zu führen, sondern ihn auch dazu zu bringen, Gottes Recht, ihn zu verurteilen, anzuerkennen: „But 'tis God's manner make 'em (sic) to own their guilt and so to acknowledge the desert of the threatened punishment“ (WJE 17:152). Hier bezieht sich Edwards auf die Bibelstelle Röm 3,19-20. So erkennt der Mensch, wie sehr er durch seine Sünde Gott provoziert hat: „... what a heinous thing it was in them to disobey and contemn such a God“ (WJE 17:155). Es ist unbedingt notwendig, dass der Mensch erkennt, dass Gott ihn zu Recht verurteilen darf: „A seeing mire of the terrible anger and jealousy of God would have a tendency...to bring you to own that you justly deserve to be damned“ (WJE 17:170). Deshalb ist es auch wichtig, dass der Mensch immer wieder darüber nachdenkt, wie sehr er Gott provoziert und wie oft er sich gegen seine Sündenerkenntnis gewehrt hat: „You would often be thinking how you offended God...what convictions of conscience you went against“ (WJE 17:171). An der erfahrenen Sündenerkenntnis kann der Mensch erkennen, ob seine Bekehrung echt war: „If ever you are truly comforted, you must be convinced of your misery and unworthiness. You must be guilty in your own sense“ (WJE 17:164). Es geht Edwards dabei um eine tiefgründige Sündenerkenntnis. Eine oberflächliche Sündenerkenntnis reicht nicht aus. Sündenerkenntnis muss dahin führen, dass der Mensch seine Hilflosigkeit vor Gott erkennt (WJE 17:169-170).

Auch in seinem Werk *Distinguishing Marks* (1741) betont Edwards, wie sehr der Mensch Gott provoziert hat: „... his wrath appears amazingly terrible to them: God appearing to them so much provoked and his great wrath so incensed, ...that he will not bear with them any longer“ (WJE 4:265-266). Dies kann der Mensch auch fühlen: Es ist der Geist Gottes, der spürbar die Menschen ihrer Sünde überführt (WJE 4:254-255).

In *Distinguishing Marks* fasst Edwards zusammen, was zu einer *thorough conviction* gehört. Dabei betont er im Gefühl dieselben Aspekte, die er im Verstand wirkend sieht (WJE 4:261):

it is notoriously manifest that the spirit is at work ... making persons more sensible of what is really true, in those things that concern eternal salvation: as that they must die, and that life is very short and uncertain, that there is a great, sinhating God that they are accountable to, and will fix them in any eternal state in another world; and that they stand in great need of a Saviour.

In seiner Schrift *Direction for Judging of Persons' Experiences* (nach 1742), die er als Hilfe zur Beurteilung des Standes einer Bekehrung für Seelsorger in der Erweckungsbewegung verfasst hat, betont er, dass Menschen für eine echte Sündenerkenntnis erkennen müssen, dass sie Gott durch ihre Sünde provoziert haben. So kommt er sogar zu seiner Definition von Sündenerkenntnis: „... that they are convinced of their guilt, in offending and affronting so great a God ... That is truly conviction of sin that convinces them of the justice of God in their damnation“ (WJE 21:522).

Nach Edwards ist also die Sündenerkenntnis die logische Folge eines rationalen Prozesses. In einem ersten Schritt erkennt der Mensch die Größe Gottes und die Schrecklichkeit seines Gerichts. Wenn er sich in einem zweiten Schritt mit dem Gesetz Gottes vergleicht, erkennt er, dass er vor Gott mit seiner eigenen Gerechtigkeit im Gericht nicht bestehen kann. Aber für eine *thorough conviction* ist noch ein weiterer Schritt notwendig: der Mensch muss erkennen, dass er Gottes Gericht zu Recht verdient hat. Auch muss diese Erkenntnis eine Erfahrung seines Herzens sein. Sünde ist also nach Edwards mehr als Tatsünde: Der Mensch erkennt sein sündiges Wesen, das als *total depravity* auf die *original sin* („Ursünde“)<sup>202</sup> zurückgeht. Der logische Bezug besteht darin, dass der Mensch die logische Verbindung zwischen seiner Gesetzesverfehlung und dem nachfolgenden Gericht Gottes versteht. Aber es bleibt nicht eine rein rationale Erkenntnis. Der Heilige Geist wirkt nicht nur im Verstand eine lebendigere Vorstellung von Gottes Größe und Gottes Gericht, sondern er lässt beides den Menschen auch im Gefühl wahrnehmen. Diese verstandesorientierte Erkenntnis und gefühlsmäßig ausgerichtete Erfahrung<sup>203</sup> führt den Menschen in die Verzweiflung, die darin besteht, dass er seine Hilflosigkeit vor Gott erkennt und spürt, dass er so wie er ist, ohne einen Erlöser vor Gott nicht bestehen kann.<sup>204</sup>

### 3.2.2.5 Die Rhetorik

Ein Weg, auf dem Menschen zur Sündenerkenntnis kommen konnten, war durch die Rhetorik Edwards’<sup>205</sup> beeinflusst. Aber es gab auch viele andere Möglichkeiten. Wenn man diese mitberücksichtigt, macht eine Untersuchung der Rhetorik<sup>206</sup> Edwards’ Sinn. Die These, dass Sündenerkenntnis in erster Linie durch die Predigt<sup>207</sup> hervorgerufen wurde, verfälscht das Bild.

---

<sup>202</sup> Durch den englischen Begriff *original sin* („Ursünde“) wird m.E. der Tatbestand besser ausgedrückt als durch den deutschen Begriff „Ersünde“.

<sup>203</sup> Nach Edwards’ Ansicht sind aber religiöse Gefühle bedeutungsbedürftig. Man kann sich in Bezug auf seine Gefühle täuschen (Dietz 2014:104). Die Wahrheit geistlicher Erfahrung erschließt sich daher eher retrospektiv.

<sup>204</sup> Das natürliche Gewissen wird als Teil der *common grace* verstanden (Danaher 2004:56-58; 134-137). Es zeigt dem Menschen, dass es eine Bestrafung für falsches Handeln gibt. Diese Erkenntnis wird durch das Wirken des Heiligen Geistes unterstützt. Nur echte Sündenerkenntnis kann zur Errettung führen. Eine oberflächliche Sündenerkenntnis oder halbherzige Annahme der Gnade ist keine Voraussetzung zur Erfahrung der Errettung, die als solche nach calvinistischer Ansicht ohnehin von der freien Gnade Gottes abhängt (Gerstner 1960:28-29,40-55,81; 1993,3:9,21,25ff., 62 contra Miller:95). Auch wenn eine solche Sündenerkenntnis nicht zwingend zur Errettung führen kann, kann sie jedoch dazu führen, dass ein Mensch sein gottloses Verhalten ändert. In dem Fall ist der Mensch dann wenigstens als guter Bürger in seiner Gesellschaft anerkannt (Miller 1943:276,280,285).

<sup>205</sup> Choinski hat in neuerer Zeit mehrere Predigten Edwards’ im Blick auf den Predigtaufbau analysiert (Choinski 2016:75-116).

<sup>206</sup> Ob die Karrikatur von Edwards als langweiligem Prediger stimmt, darf hinterfragt werden (Sweeney 2009:75ff.). Möglicherweise hat er in *a variety of tones of voice* gesprochen und dabei dramatische Pausen eingelegt (Tracy 1980:77-83). Allerdings entsprach er in keiner Weise der Mimik und Gestik eines George Whitefield. Von daher könnte man sagen, dass seine rhetorische Stärke in der Vermittlung einer rationalen Predigt lag.

<sup>207</sup> Edwards hat allerdings schon bald von Stoddard die Methode der Höllenpredigt übernommen, wie seine Predigt „Warnings of Future Punishment don’t seem real to the Wicked“ (April 1741) zeigt. Hier versucht Edwards nicht wie in früheren Predigten Gottes Schönheit und Herrlichkeit zu betonen, sondern geht zur Predigt vom *terror* über. In *Misc.* Nr. 317 betont er die Notwendigkeit der Sündenerkenntnis, obwohl er zugibt, dass diese in unterschiedlichen Ausmaßen erfahren werden können: Sündenerkenntnis ist notwendig, damit der Mensch den Zusammenhang zwischen seiner Sünde und der

Edwards war einer der ersten, der Prinzipien moderner Psychologie und Wissenschaft auf die Homiletik angewandt hat.<sup>208</sup> Um zu verstehen, wie Edwards diese Prinzipien verwendet, ist es wichtig, seine Grundvoraussetzungen zu verstehen. Edwards unterscheidet als Calvinist zwar Vernunft und Wille. Aber im Wesen des Menschen vereinheitlicht er beide als *inclination*. Diese Vereinheitlichung kann er auch mit dem Begriff *heart* bezeichnen. So gehören die Affekte zum Willen dazu. Diese Tatsache gebraucht er, um im Wesen des Menschen mehr Gefühl als Intellekt zu sehen. Da der Mensch nun aber mehr vom Gefühl als vom Verstand beeinflusst ist und sein Wille von einer *predisposition* bestimmt wird, die den Erwählten dazu führt, affektiv auf *religiöse stimuli* zu reagieren, gehört er auch zu den Erweckungspredigern, die die Bedeutung des Verstandes geringer einschätzen als es bei den Vorgängern üblich war. Daher zielte seine Predigt darauf ab, die emotionale *predisposition of the will* zu entwickeln, die dann zum rettenden Glauben führen sollte. Da er aber Verstand und Gefühl als Einheit sehen konnte, konnte seine Predigt neben *sensible stimuli* auch intellektuelle Bezüge beinhalten. Grundlage für seine Rhetorik war also seine *sensational psychology* (White 1972:41-47; Walton 2002:151; Strobel 2013:213-214; Dietz 2014:147).<sup>209</sup>

Edwards verwendet die Begriffe *idea*, *senses*, *affection* und *act*, um seine Philosophie zu beschreiben.<sup>210</sup> Der Mensch empfängt in seiner *ratio* eine *idea*, die er an seine Sinne (*senses*) weitergibt und die in ihm sinnliche Wahrnehmungen auslöst (*affections*). Wenn diese stark genug sind, führen sie zu bestimmten Handlungen (*acts*). Edwards stellt seinen Gedankengang wie folgt dar: Wenn jemand von süßem Honig hört, hat er die Vorstellung (Idee), dass Honig süß ist. Das ist aber eine rein rationale Vorstellung. Wenn über den Geschmacksinn (*senses*) aber der Honig probiert wird, dann entsteht das Gefühl, dass der Honig süß schmeckt (*WJE* 14:76; *WJE* 2:206,209,260,272). In diesem Gedankengang kann man Anklänge an den Philosophen John Locke erkennen. Wegen dieser Philosophie wird Edwards auch *empiricist* und auch *sensationalist* genannt (Miller 1959:64,65,66).<sup>211</sup> Die Rhetorik Edwards' ist bezogen auf seine Hörer (Simonson 1974:108-110). Was bei „Sündenerkenntnis“, verursacht durch Edwards' Rhetorik, geschieht, hat White beschrieben (White 1972:11):

---

darauffolgenden Bestrafung durch Gott erkennen kann. Höllenpredigten sind nötig, weil die Menschen zu seiner Zeit keine lebendige Vorstellung von der Hölle mehr haben. Daher ist seiner Meinung nach die sündhafte, menschliche Natur der Grund, weshalb Menschen ihre Sünde nicht erkennen können (Minkema 1997:198-199). So hat er durch seine Höllenpredigt ebenfalls versucht, Sündenerkenntnis bei seinen Zuhörern zu bewirken. Sündenerkenntnis konnte von seinen Gemeindegliedern aber auch außerhalb des Gottesdienstes erfahren werden.

<sup>208</sup> Die Rhetorik Edwards' wurde anhand der Predigt „Sinners in the Hand of An Angry God“ zuerst von Hatch und Stout erarbeitet (*WJE* 22:400ff.). Die neueste Untersuchung findet sich in dem Werk von Choinski (2016:75-116). Man kann immer noch mit Miller (1964) von *rhetoric of sensation* sprechen.

<sup>209</sup> Dabei greift die Wirkung der Predigt auf Vorstellungen zurück, die bei den Zuhörern als bekannt vorauszusetzen sind (Simonson 1974:107; Yarbrough & Adams 1993:73).

<sup>210</sup> Vgl. Miller 1956:154-163; 1959:64-66; 139-143, 154, 158; 184, 228, 286, 279; Simonson 1974:99-110; Erdt 1980:23-31; Walton 2002:206-218; Knutson 2011:60, 67-68, 78; Crisp 2016:146-151; Choinski 2016:75-116.

<sup>211</sup> Vgl. Holbrook 1972:77; Daniel 2007:162, 175; Helm & Crisp 2003:45; Brand 1995:31; Simonson 1974:23ff, 95ff., Vetö 2007:153; Gäbler 1978:95-105; Miller 1959:52-53, 62, 128-129, 139, 212; Yarbrough 1993:36ff.

a sense impression was carried to Common Sense faculty in the mind, where it was identified, it was then given imagery by the Imagination, stored in the Memory, judged by the Understanding and embraced or rejected by the will – located in the heart – which then directed the Affections.

Man kann also davon sprechen, dass die Leistung der Rhetorik Edwards' in der emotionalen Intensität seiner Predigt gelegen hat (Kimmach 1988:114).<sup>212</sup> Die Predigt Edwards' „Sinners in the Hand of an Angry God“ zeichnet sich daher laut wissenschaftlicher Untersuchung durch eine Dynamik aus, die auch mittels ihrer funktionalen Struktur eine enorme Überzeugungskraft entwickelt hat (Choinski 2016:80-83;106).<sup>213</sup>

Zunächst hat Edwards die Wirkung der Sündenerkenntnis im Gefühl allgemein erkannt und beschrieben. Dann aber prägt er den ihm eigenen Begriff *sense of the heart*, den er nicht vom menschlichen Willen unterscheidet und den er schließlich im Sinne der Ideenlehre John Lockes formuliert (Dietz 2014:46ff.). Die so gefühlte Sündenerkenntnis wird also nach Edwards im Zusammenhang mit rationalen Vorgängen erfahren und dabei auch psychosomatisch erlebt.<sup>214</sup> Zu diesem Erleben trägt Edwards' Rhetorik entscheidend bei.<sup>215</sup> Edwards spricht jedoch an keiner Stelle davon, dass in der psychosomatisch erlebten Sündenerkenntnis der Teufel erlebt wird. Eine mögliche satanische Beeinflussung sieht Edwards nur in den Sinneseindrücken gegeben, die neben den Aussagen der Heiligen Schrift erfahren werden. Denn nicht der von der Sünde überführte Mensch ist von Satan beeinflusst, sondern der Verstockte. Edwards beschreibt seine Beziehung zu den Emotionen in seinem Werk *Religious Affections*: „Where there is a kind of light without heat, a head stored with notions and speculations, with a cold and unaffected heart, there can be nothing divine in that light ... if the great things of religion are rightly understood, they will affect the heart“ (*WJE* 2:120). In seiner Schrift *Some Thoughts* erklärt er schon vorher: „Our people don't so much need to have their heads stored, as to have their hearts touched“ (*WJE* 4:388). Edwards spricht sich eindeutig für die Gefühlserfahrungen in der Erweckungsbewegung aus: „Now if such things are enthusiasm, and the fruits of a distempered brain, let my brain be evermore possessed of that happy distemper!“ (*WJE* 4:341). Daher beschreibt

---

<sup>212</sup> Kimmach erklärt, dass Edwards' Zuhörer keine klare Vorstellung mehr von theologischen Inhalten hatten. Deshalb sucht Edwards durch die Rhetorik nach Wegen, ihnen eine solche wieder zu vermitteln: „To somehow gather up a complex sequence of ideas from an abstract theological discourse so that a configuration as vivid and sustained as a visual sense impression is achieved... is Edwards's not unheard-of goal. He wants to ‚get the picture‘“ (Kimmach 1988:107).

<sup>213</sup> Man kann sich allerdings fragen, was Edwards mit dieser Rhetorik eigentlich beabsichtigt hat. Dietz sieht vor allem die Ohnmacht des Menschen dabei betont (Dietz 2014:152).

<sup>214</sup> Dietz spricht von den drei Dimensionen in der Sichtweise Edwards': der kognitiven Dimension, der ästhetischen Dimension und der affektiven Dimension (Dietz 2014:48): „Es ist ein Unterschied, ob Menschen von einer Sache kognitive Kenntnis haben, oder ob diese ihnen in Form einer ‚lively and sensible idea‘ ... gegenwärtig ist“ (Dietz 2014:52 s. auch Dietz 2014:46,48).

<sup>215</sup> Zur Rhetorik Edwards' (Dietz 2014:60ff.,64ff,69; McClymond & McDermott 2012:93-101). Seine Rhetorik hat sich dadurch ausgezeichnet, dass es ihm gelang, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu gewinnen („to fix the mind of the hearers“), dass er die durch die Logik des Petrus Ramus verständlichen Begriffe und Konzepte durch emotionale Bilder so ergänzt hat, dass er im Hörer eine emotionale, auf einen Höhepunkt hinführende Spannung aufbauen konnte, sozusagen „to the point of climactic release“ (Choinski 2016:81).



er seine eigene Rhetorik, die Perry Miller *rhetoric of sensation* genannt hat, in seinem Werk *Original Sin* wie folgt (WJE 1:335):

I should think myself in the way of duty, to raise the affections of my hearers as high as I possibly can, provided that they are affected with nothing but truth and with affections that are not disagreeable to the nature of what they are affected with.

### **3.2.2.6 Ergebnis der Forschung**

Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis gründet neben den philosophischen Grundlagen einer Illuminationslehre, Sinneslehre und Ideenlehre auf seiner *Covenant Theology*, seiner Erwählungslehre, seiner eigenen Präparationslehre, seiner Lehre von Gesetz und Evangelium und auf seiner Rhetorik. Die Ergebnisse der vorliegenden Forschung werden im nächsten Kapitel noch einmal zusammengefasst.



## 4. Sündenerkenntnis in den Schriften Jonathan Edwards': Eine Zusammenfassung

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, dass man das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards auf philosophische Voraussetzungen und theologische Grundlagen zurückführen kann. Diese werden im Folgenden zusammengefasst. Außerdem wird ein Einblick in die aktuelle Diskussion bezüglich dieses Verständnisses gegeben.

### 4.1 Die philosophischen Voraussetzungen

Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis basiert auf drei philosophischen Voraussetzungen, nämlich seiner Illuminationslehre, seiner Sinneslehre und seiner Ideenlehre. Edwards' Illuminationslehre besagt, dass Sündenerkenntnis durch eine Illumination im Verstand des Menschen durch den Heiligen Geist ausgelöst wird. Sie schliesst den Blick auf Gottes Realität ein. Edwards unterscheidet jedoch den Zustand der *common grace* vom Zustand der *special grace*. Daher trennt er auch die Illuminationserfahrung in eine Erfahrung der *common illumination* beim Nicht-Wiedergeborenen und die der *saving illumination* beim Wiedergeborenen. Der Unterschied besteht in dem Grad der Erfahrung. Die *common illumination* lässt den Menschen nur die Realität und Grösse Gottes sehen. Diese verdeutlicht ihm den Ernst seiner Lage, die darin besteht, dass er sein Leben einmal vor Gott verantworten muss. Eine völlig andere Wahrnehmung der Realität Gottes erfährt der Mensch jedoch in der *saving illumination*, wenn der Mensch sich nicht nur als durch das Gesetz Angeklagter vor Gott erkennt, sondern auch durch eine *sight of God's glory* nicht nur auf Gottes Schönheit, Herrlichkeit, Majestät und Exzellenz, sondern auch auf Gottes Barmherzigkeit und Liebe. Diese Sichtweise führt zu einer anderen Art der Selbsterkenntnis: der Mensch sieht sich selbst noch in viel größerem Ausmass vor Gott als Sünder. Daher ist Edwards aber auch der Meinung, dass sich der Wiedergeborene seiner Sündenerkenntnis nicht rühmen kann. Denn solche Sündenerkenntnis kann nur zur Demut führen. Sie bleibt lebenslange Erfahrung des Christen und nimmt im Laufe der Jahre zu.

Die zweite philosophische Voraussetzung für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis ist seine Sinneslehre. In dieser beschreibt er die Wirkung der Sündenerkenntnis auf die Gefühle. Die seelische Wahrnehmung der Sündenerkenntnis bezeichnet er in der *common grace* - Erfahrung als *sense of the heart*. Der Mensch nimmt sich nicht nur in seinem Verstand, sondern auch in seinen Gefühlen als von Gott Angeklagter wahr. Er fühlt sozusagen „das Henkerbeil“ Gottes über sich. Das Gefühl, das sich bei dem Menschen dann einstellt, kann sich zur „Schreckenserfahrung“ („*terror*“) ausweiten, die allerdings in unterschiedlichem seelischem Ausmass erfahren werden kann. Sie kann auch völlig fehlen.

In der Wiedergeburtserfahrung im Zustand der *special grace* verstärkt sich die Wahrnehmung im Gefühl. Diese Art von andersartiger Wahrnehmung bezeichnet Edwards mit dem Begriff *new*

*sense of the heart*. Alles, was der Mensch durch die Erleuchtung im Verstand in der *sight of God's glory* schon wahrgenommen hat, wird jetzt auch emotional wahrgenommen. So fühlt sich der Mensch nun nicht nur als Angeklagter vor Gott. Er nimmt nicht nur das drohende Gericht in seinen Emotionen wahr. Nun ist er gleichzeitig emotional berührt von der Liebe Gottes und schockiert von seinem eigenen unmoralischen Wesen, mit dem er Gott provoziert. Ebenso nimmt er die „Sündhaftigkeit“ seiner Umgebung anders wahr. Diese emotionale Auswirkung der Sündenerkenntnis bleibt ebenfalls lebenslange Erfahrung des Wiedergeborenen und nimmt im Laufe des Lebens sogar noch zu.

Edwards' Begriff der Sündenerkenntnis greift außerdem auf eine dritte philosophische Voraussetzung zurück: Seine Ideenlehre, die in seinen Ausführungen zur Metaphysik deutlich wird. Hier vergleicht er den Begriff *new sense of the heart* mit einer *new simple idea*. Mit diesem Bezug zu John Locke versucht er, seine von der Aufklärung beeinflussten Zuhörer zu gewinnen und so seiner Argumentation eine philosophische Grundlage zu geben. Die Ideenlehre von Edwards enthält weiter eine Reflektionstheorie, die den Menschen als im Spiegelbild Gottes geschaffenes Wesen versteht. Der Christ spiegelt darüber hinaus das Wesen Gottes wider, das sich in der *True Virtue*, in der praktizierten Liebe und in den Früchten des Heiligen Geistes zeigt. Dies wird besonders durch seine Predigtreihe über die Früchte des Geistes (1738) und seine Dissertation deutlich. Der Mensch spiegelt demnach die Ideen Gottes wider. Erst durch die Wiedergeburt ist diese Spiegelung so hergestellt, dass man sie als solche erkennen kann. Aber erst in der Ewigkeit wird die Spiegelung des wiedergeborenen Menschen als Ebenbild Gottes wieder vollkommen sein.

Die Sündenerkenntnis entsteht daher zusammenfassend formuliert durch die Illumination im Wirken des Heiligen Geistes bei der Bekehrung. Sie wirkt sich im *sense of the heart* bzw. *new sense of the heart* in den Gefühlen aus. Edwards beschreibt aber das Phänomen der Sündenerkenntnis auch philosophisch im Rahmen seiner Ideenlehre als *simple idea* bzw. *new simple idea*. Die philosophischen Voraussetzungen werden nun durch Edwards' theologische Grundlagen unterstützt.<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> Der Autor dieser Dissertation nimmt keinen Bezug auf die Fragen der Ästhetik bei Edwards, denn: „Edwards bases his aesthetics on love of God, not its love of God on aesthetics“ (Spohn 1981:416). Grundlage für die Ästhetik von Edwards ist seine Ideenlehre, in der sich die Schönheit Gottes in der Moral der Christen spiegelt (Spohn 1981:397,406,410,412,417). Danaher spricht von dem neoplatonischen Hintergrund von Edwards (Danaher 2007:396-397). Edwards unterscheidet dabei die „secondary beauty“ von der göttlichen „primary beauty“ und sieht daher in der Argumentation der Deisten eine verkürzte Moralphilosophie (:379,403; Danaher 2007:400). Shaftesbury und Hutcheson unterscheiden sich in ihrem Ansatz von Edwards darin, dass sie Gott als Wirkungsursache für die Moral ausklammern (Spohn 1981:395,397,399). Außerdem ist „art“ als Ästhetik als Beschreibung der Schönheit Gottes z.B. in der Schöpfung nur Ausdruck der Ideenlehre der Spiegelung Gottes in der Natur und im Wesen des Menschen. Viele Forscher haben den apologetischen Aspekt der Schriften von Edwards nicht berücksichtigt (Danaher 2007:388-390,393,402).

## 4.2 Die theologischen Grundlagen

Die theologischen Grundlagen lassen sich einerseits in seine *Covenant Theology*, Erwählungslehre und Präparationslehre, andererseits in seine Lehre von Gesetz und Evangelium und in seine Rhetorik aufteilen.

Edwards ist zunächst aufgrund seiner *Covenant Theology* davon überzeugt, dass er und die Menschen seiner Kirchengemeinde in Neuengland zu Gottes erwähltem Volk gehören. Deshalb kann er als „Prophet“ seine Zuhörer wie das Volk Israel des Alten Testaments als Gottes erwähltes Volk zur Umkehr zu Gott rufen und in den *jeremiads* jedes persönliche oder national erfahrene Unglück als Strafe Gottes für den Ungehorsam des Volkes erklären. So bekommt der Begriff der Sündenerkenntnis durch die *Covenant Theology* eine nationale Bedeutung. Es geht nun bei der Sündenerkenntnis nicht mehr nur um die Selbsterkenntnis des Einzelnen, sondern um die moralische Selbsteinschätzung der ganzen Nation. Dieser Tatbestand wird besonders in den Predigten zu nationalen „Thanksgiving“- und Fastentagen deutlich. Als Calvinist kann Edwards seine Predigtzuhörer in seiner Predigt an einen Punkt führen, an dem sie nicht mehr wissen, was sie noch tun können. Sie wissen, dass Gott sie nicht aufgrund ihrer eigenen Werke erwählt. Sie wissen daher auch, dass sie nichts zu ihrer eigenen Erwählung beitragen können. Sie können nur zu Gott um Hilfe schreien, verbunden mit der Bitte und Hoffnung, dass er sie erwählt.

Als Puritaner vertritt Edwards jedoch drittens eine von ihm modifizierte Präparationslehre, die keinem festen Schema folgt, es jedoch dem Menschen ermöglicht, moralische Vorbereitungen für die mögliche Erwählung zu treffen. Dazu gehören neben dem sonntäglichen Gottesdienst, der Teilnahme am Abendmahl und der mit einer Selbstprüfung verbundenen täglichen Bibellese, moralische Veränderungen im Lebensstil. Einerseits sind solche moralischen Veränderungsversuche notwendige Voraussetzung zur Erwählung. Andererseits sind sie aber keine Garantie dafür. Der Mensch weiss also trotz moralischer Veränderung immer noch nicht, ob er von Gott erwählt ist. Das Wirken Gottes in der *preparation* und auch in der möglicherweise darauf folgenden Erfahrung der Erwählung und Wiedergeburt kann Edwards auch als Wirken des Heiligen Geistes beschreiben. Das Wirken des Geistes beginnt als Illumination, wobei der Geist Gottes die natürlichen Fähigkeiten (Gewissen, Verstand, Wille, Gefühl) unterstützt. Es geht weiter in der spontanen Wiedergeburtserfahrung, die auch als *lightning bolt-* oder *holy-rape-of-the-soul view of Calvinism* (Gerstner 1993,3:60) beschrieben werden kann. Edwards versteht das Wirken des Geistes in Joh 16,7-9 als Illumination. Die Wiedergeburtserfahrung stellt dann die Basis für den lebenslangen Prozess der Heiligung (*sanctification*) dar.

Die reformierte Lehre von Gesetz und Evangelium bildet schliesslich viertens die Grundlage für die Erkenntnis des durch das Gesetz angeklagten Menschen, der sich *coram deo* als Sünder vor Gott wahrnimmt. An dieser Stelle knüpft Edwards sowohl an die biblischen Voraussetzungen an, die

in den hebräischen und griechischen Äquivalenten und Synonymen zu dem Begriff „Sündenerkenntnis“ deutlich werden, als auch an biblische Kerntexte. Durch das Gesetz kommt die Erkenntnis der Sünde (Röm 3,20), durch das Gesetz Gottes, das wie ein „Schulmeister“ am Menschen wirkt (Gal 3,24). Das Wirken des Gesetzes äussert sich in der Predigt (Apg 2,38) und durchdringt des Menschen Herz. Dabei wirkt der Geist Gottes verstärkend auf Gewissen, Wille, Verstand und Gefühl.

Wenn das Gesetz unterstützt durch das Geisteswirken so auf den Menschen einwirkt, dann erkennt der Mensch, dass er mit seiner eigenen Gerechtigkeit vor Gott nicht bestehen kann. Auch alle moralischen Verbesserungsversuche schlagen fehl und führen in die Irre. Ja, sie führen die Menschen nach Edwards' Beschreibung in ein Labyrinth moralischer Verzweiflung. So unterstützt die Überführung durch das Gesetz (*conviction*) bei dem Menschen die calvinistische Ungewissheit um die Erwählung und treibt den Menschen zu Gott mit der Bitte um Hilfe. Edwards ist es in diesem Zusammenhang immer wieder wichtig zu betonen, dass nur die „Kranken“ einen „Arzt“ brauchen, also die Menschen, die sich ihrer Sünde bewusst sind. Nur der Mensch, der um seine Krankheit weiss, wird einen Arzt aufsuchen. Noch mehr wird dies natürlich geschehen, wenn er seine Krankheit auch spürt. Darin, dem Menschen seine „Krankheit“ bewusst zu machen, sieht Edwards auch die Aufgabe eines Predigers.

Diejenige Art der Selbsterkenntnis, zu der der Mensch durch das Gesetz geführt wird, befreit den Menschen von seiner Selbstgerechtigkeit, bewahrt ihn aber auch vor dem Stolz, der selbst den Wiedergeborenen noch plagt. Daher braucht der Mensch auch nach der Wiedergeburt die erste Funktion des Gesetzes nach Calvin: Die Überführung von der Sünde.

Aufgrund der widersprüchlichen Erfahrungen in der Erweckungsbewegung versucht Edwards echte von unechter Sündenerkenntnis zu unterscheiden. Zunächst ist es ihm dabei wichtig zu betonen, dass es sich bei der Sündenerkenntnis nicht in erster Linie um eine emotionale, sondern eine rationale Erfahrung handelt. Sie kommt zustande durch logische Überlegung (*links of a rational chain*), an deren Anfang der Blick auf die Realität Gottes und an deren Ende die Erkenntnis steht, dass Gottes Urteil über den Sünder rechtmässig ist. Wenn dieser letzte Aspekt fehlt, fehlt nach Edwards' Ansicht die Voraussetzung zu einer *thorough conviction*. Reinen Gefühlserfahrungen mangelt es also im Sinne Edwards' an Tiefgang. Bekehrungen ohne erfahrene Sündenerkenntnis sind in seinem Verständnis zwar möglich, aber nicht die Regel.

Erst wenn man die vorhergehenden philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen bei Edwards ausreichend berücksichtigt hat, wird auch zuletzt eine Auseinandersetzung mit dem rhetorischen Ansatz von Edwards sinnvoll. Sündenerkenntnis ist nämlich im Sinne Edwards' eine Erfahrung, die auch völlig losgelöst von einer Predigt stattfinden kann.

Eine Darstellung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards kann eine Einschätzung seiner Rhetorik jedoch nicht ausser Acht lassen. Seine *rhetoric of sensation* (Miller) geht ohne

Zweifel auf seine Auseinandersetzung mit der Ideenlehre John Lockes zurück. Edwards versucht auf dieser Grundlage ähnlich wie George Whitefield die Sinne der Zuhörer anzusprechen. Er kann Whitefields schauspielerisches Temperament natürlich nicht nachahmen. Stattdessen entwickelt Edwards eine eigene Rhetorik auf der Basis der Sinnes- und Ideenlehre Lockes. Diese Methodik ist jedoch auf dem Hintergrund zu verstehen, dass Edwards immer wieder versucht hat, unter seinen Zuhörern auch die Leute anzusprechen, die er für „verstockt“ hält, da sie sich noch nicht bekehrt haben, obwohl sie schon viele „Gerichts- und Höllenpredigten“ von ihm und von seinem Großvater gehört haben. Dadurch, dass Edwards in seiner Rhetorik Gefühle vergangener Ereignisse wachruft, erreicht er, dass auch diejenigen Zuhörer „aus ihrem Kirchenschlaf“ erwachen, bei denen er dies durch frühere Predigten nicht erreicht hat.<sup>217</sup> Durch seine Rhetorik erreicht Edwards bei diesen durch viele Predigten „totgepredigten“ und „abgestumpften“ Zuhörern, dass auch sie die Predigt von Gesetz und Gericht Gottes emotional anspricht. Später wendet er diese Methodik bei der intellektuellen Bildung der Indianer an.

#### 4.3. Fazit

Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis wird auf der Basis seiner philosophischen Voraussetzungen und theologischer Grundlagen deutlich. In der Forschung wird der Ursprung der Begriffe *sense of the heart* bzw. *simple idea* bei Edwards und die Frage, ob Edwards im engeren oder im weiteren Sinn ein *preparationist* war, diskutiert. Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis ist aber auch auf der Basis seiner theologischen Grundlagen zu verstehen. Durch seine *Covenant Theology* bekommt sein Verständnis von Sündenerkenntnis eine nationale Dimension. In seiner modifizierten Präparationslehre vertritt er kein festes Schema, lehnt aber auch die traditionellen Elemente der *preparation* wie die Schreckenserfahrung nicht grundsätzlich ab. Aufgrund seiner Lehre von Gesetz und Evangelium entwickelt er seine Unterscheidung zwischen echter und unechter Sündenerkenntnis, indem er die Sündenerkenntnis als Folge rationaler Prozesse darstellt, die einen Vergleich des Menschen mit Gottes Gesetz einschließen. Edwards' Rhetorik zielt auf die Sündenerkenntnis seiner Zuhörer ab. Man sollte das Entstehen von Sündenerkenntnis aber nicht nur als Folge seiner Rhetorik sehen.

In den nächsten Kapiteln erfolgt ein diachronischer Vergleich des Verständnisses von Sündenerkenntnis von Edwards mit anderen Erweckungspredigern. Dieser Vergleich kann diese Forschung möglicherweise durch weitere Erkenntnisse bereichern. In diesem Vergleich werden verschiedene

---

<sup>217</sup> Allerdings war die Wirkung seiner Predigt „Sinners in the Hand of an Angry God“ in seiner eigenen Gemeinde in Northampton nicht so eindrucksvoll wie in Enfield im Jahr 1741.

historische Epochen und verschiedene Autoren in diesen Epochen unterschieden. Im Vergleich werden die gleichen Kategorien für die Einordnung der Ankertexte verwendet wie in der Darstellung von Edwards' eigenem Verständnis von Sündenerkenntnis.





## TEIL II: VERGLEICH VON EDWARDS UND PERSONEN IN SEINEM WEITEREN UMFELD

Im folgenden diachronischen Vergleich geht es darum, Ähnlichkeiten und Unterschiede zum Verständnis von Jonathan Edwards herauszustellen. Wo inhaltliche Abhängigkeiten denkbar sind, können die Ähnlichkeiten zu einem besseren Verständnis von Edwards' Gedankenwelt beitragen. Die Unterschiede müssen aber um der historischen Genauigkeit willen auch berücksichtigt werden. Sie zeigen mögliche Modifizierungen im Verständnis von Sündenerkenntnis auf bzw. weisen auf andere gedankliche Entwicklungen in derselben Zeit hin. Die Untersuchung ist in Bezug auf ihr Material begrenzt.

Die Kategorien der philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen ergeben sich aus dem schon erarbeiteten Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards. Die Auswahl der untersuchten Personen ist einerseits abhängig von Edwards' Beziehung zu den entsprechenden Personen, andererseits von der Nähe der untersuchten Autoren zur Erweckungsbewegung.

In der vorliegenden Forschung werden unterschiedliche Personen aus verschiedenen Epochen untersucht. So beschäftigt sich dieser Teil der Dissertation mit Texten aus der Zeit des Puritanismus (Richard Sibbes, John Flavel, Thomas Shepard). Der Pietist Ludwig Graf von Zinzendorf wird in die Untersuchung miteinbezogen. Im Folgenden wird die Zeit vor der Epoche des „Great Awakening“ betrachtet. In dieser Zeit ist ein diachronischer Vergleich vor allem mit Edwards' Großvater (Solomon Stoddard), Vater (Timothy Edwards) und Gegner (Charles Chauncy) interessant.<sup>218</sup> In die Untersuchung wird auch der sogenannte „Vorläufer der Erweckung“ Jacobus Theodorus Frelinghuysen miteinbezogen. Danach werden die Texte der Erweckungsprediger in der Epoche des „Great Awakenings“ analysiert. Dabei wird eine Auswahl getroffen. George Whitefield wird als der Hauptprediger der Epoche zuerst untersucht. Gilbert Tennent steht für eine Reihe von Erweckungspredigern, die das emotionale Maß überzogen haben. James Davenport stellt als *mad enthusiast* das Extrem der Bewegung dar. John Wesley wird als englischer Erweckungsprediger in die Untersuchung miteinbezogen. Ein letzter Schwerpunkt wird dann auf die Erweckungsprediger in der Epoche des „Second Great Awakening“ gelegt. Auch hierbei wird wieder eine Auswahl getroffen. Zunächst wird Timothy Dwight, der Enkel Jonathan Edwards und geistliche Leiter der Erweckung dieser Epoche untersucht. Dann schließt sich eine Analyse der Predigten von Charles Grandison Finney an. Diesem werden die Texte seines Gegners Asahel Nettleton gegenübergestellt. Der Autor dieser Dissertation hat Charles Haddon Spurgeon in die Untersuchungen miteinbezogen, da Spurgeon im deutschen Baptismus eine große Rolle gespielt hat. Außerdem hat Spurgeon sich in der theologischen Debatte um Charles Gran-

---

<sup>218</sup> Chauncy hat schon in der Zeit vor Edwards gewirkt.

dison Finney (und später auch Dwight L. Moody) geäußert. So erhofft sich der Autor dieser Dissertation von dieser weiten Perspektive einen möglichst realistischen Einblick auf die Erweckungsbewegung.

Edwards bezieht sich in seinen Werken ausdrücklich auf die Puritaner Richard Sibbes, John Flavel und Thomas Shepard. Deshalb wird in den Werken dieser Puritaner nach ähnlichen philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen gesucht. Zinzendorfs Philosophie und Theologie werden wegen seiner Nähe zur Erweckungsbewegung in die Untersuchung miteinbezogen. Dies geschieht einerseits sowohl angesichts der Erweckungsbewegung in Herrnhut, als auch angesichts seiner Präsenz in Amerika während der Epoche des „Great Awakening“.

Edwards hat mit seinem Großvater Solomon Stoddard eine Zeitlang auf derselben Kanzel gestanden und seine Schriften waren ihm vertraut. Edwards bezieht sich in seinen Werken wiederholt auf seinen Großvater und grenzt sich gegebenenfalls auf von ihm ab. In seiner Theologie ist Edwards auch von seinem Vater Timothy Edwards beeinflusst. Es ist aber in seiner Biografie u.a. von theologischen Streitigkeiten mit seinem Vater die Rede. Daher grenzt sich Edwards auch von der Theologie seines Vaters ab. Edwards setzt sich ebenso inhaltlich mit seinem Gegner Charles Chauncy auseinander. Wegen dieser personellen und inhaltlichen Nähe werden die genannten Personen in die Untersuchung miteinbezogen. Theodorus Jacobus von Frelinghuysen wird in der Forschung gelegentlich als der Vorläufer der Erweckungsbewegung bezeichnet. Er wird aber in die Forschung auch einbezogen, weil er einen starken Einfluss auf den Erweckungsprediger Gilbert Tennent hatte, von dessen Rhetorik sich Jonathan Edwards abgrenzt.

George Whitefield, Gilbert Tennent und James Davenport sind Erweckungsprediger während der Zeit des „Great Awakening“. Edwards setzt sich mit der Theologie und Rhetorik der entsprechenden Erweckungsprediger auseinander und entwickelt seine eigene Rhetorik in dieser Auseinandersetzung. In die Zeit des „Great Awakening“ fällt aber auch die öffentliche theologische Auseinandersetzung zwischen den beiden Erweckungspredigern George Whitefield und John Wesley. Darüber hinaus sind George Whitefield und John Wesley über die gemeinsame Erweckungspredigt in England miteinander freundschaftlich verbunden. John Wesley hat einige von Edwards' Werken in England aus theologischen Gründen verkürzt herausgegeben. Er ist also einerseits von Edwards beeinflusst. Andererseits grenzt er sich aber auch in seiner Theologie von ihm ab.

Die Erweckungsprediger Timothy Dwight, Charles Grandison Finney und Asahel Nettleton in der Zeit des „Second Great Awakening“ werden aus theologischen Gründen unter die Nachfolger Edwards' eingeordnet. Dwight ist der Enkel Jonathan Edwards' und als solcher mit der Theologie Edwards' vertraut. Finney wurde in der Forschung meist in theologischer Abgrenzung von Edwards gesehen, hat sich aber selbst in theologischer Abhängigkeit von Edwards verstanden. Diese inhaltliche Nähe wird in der neueren Forschung wieder mehr als früher gesehen. Asahel Nettleton ist der

theologische Gegner Finneys, weil er die klassische Theologie Edwards' vertritt. Beide, Finney und Nettleton berufen sich auf Edwards. Nettleton betont dessen Erwählungstheologie, wohingegen Finney sich auf Edwards' Spätschriften bezieht.

Charles Haddon Spurgeon ist ein Erweckungsprediger zur Zeit des „Second Great Awakening“ in England. Er bezieht sich immer wieder in seinen Predigten auf die Erweckungsbewegung unter Wesley und Whitefield in England und Edwards in Amerika. Gleichzeitig bezieht er als Calvinist Stellung gegen die arminianische Theologie des amerikanischen Evangelisten Dwight L. Moody, der unter dem Einfluss der theologischen Entwicklung seit Finney steht. Auch zu Finney selbst bezieht Spurgeon kritisch Stellung. So könnte man in ihm einen „nicht-amerikanischen Nachfolger Edwards“ sehen, der sich nicht wie viele spätere Evangelisten von der arminianischen Theologie Wesleys und Finneys beeinflussen lässt.

Die untersuchten Personen wurden daher wegen der vorliegenden Kriterien, der personellen und inhaltlichen Nähe zu Edwards' Philosophie und Theologie ausgewählt, um so durch Ähnlichkeiten zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis beizutragen, ohne dabei die inhaltlichen Unterschiede, die aufgrund der Untersuchung deutlich wurden, auszuklammern.

Zunächst werden in dieser Forschung die philosophischen Voraussetzungen bei den Puritanern und im Pietismus mit dem Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards verglichen. Ein Vergleich von Edwards mit seinen Vorgängern schließt sich an. Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei den Erweckungspredigern in der Epoche des „Great Awakening“ verglichen. Schließlich endet die Untersuchung mit einem Vergleich der philosophischen Grundlagen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis bei den Erweckungspredigern in der Epoche „Second Great Awakening“. In diesen Vergleich wird der englische Baptistenprediger Spurgeon miteinbezogen, da er eine Kontinuität mit Edwards' calvinistischem Ansatz bildet.

## 5. Die philosophischen Voraussetzungen im Vergleich

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards mit den philosophischen Voraussetzungen von den in dieser Forschung vorgestellten Puritanern verglichen. Dabei wird untersucht, ob die entsprechenden Personen jeweils eine Illuminationstheorie, Sinneslehre und eine Ideenlehre vertreten haben. Die Untersuchung geht wo immer möglich von den Primärtexten aus, bezieht aber die dazugehörige Sekundärliteratur in die Untersuchung mit ein

### 5.1 Die philosophischen Voraussetzungen im Puritanismus und im Pietismus

Edwards wurde von Parkes einst als „Fiery Puritan“ bezeichnet (1937) und auch einmal zum „Last Puritan“ ernannt (Brand 1991). Deshalb lohnt sich ein diachronischer Vergleich zu Beginn dieser Forschung. Bevor jedoch ein theologiegeschichtlicher Vergleich einzelner puritanischer Autoren mit Edwards stattfinden kann, sollte die Geschichte des Puritanismus berücksichtigt werden. Hierbei interessiert vor allem die Geschichte des amerikanischen Puritanismus und die Entwicklung der puritanischen Theologie in Amerika (Bremer 1976, Packer 1990, , Beeke 2004, Coffey & Lim 2004).

Aus der Fülle der puritanischen Literatur werden nun die puritanischen und pietistischen Vorgänger Edwards' untersucht, zu denen er eine direkte Beziehung hatte. So bezieht sich Edwards auf die Predigt von Thomas Shepard *The Parable of the Ten Virgins* (z.B. *WJE* 2:156, Morris 1991:234) und *The Sound Believer* (*WJE* 2:163) und auf den Text von Richard Sibbes *The Bruised Reed* (Morris 1991:220,246,250,267,285). Auch Bezüge zu John Flavel's Schrift *The Method of Grace* sind in seinen Werken zu finden (Morris 1991:239). Die Theologie von Nikolaus Graf von Zinzendorf wird in die Untersuchung miteinbezogen, da es Beziehungen zwischen dem Wirken Zinzendorfs und der Erweckungsbewegung gab. So setzte sich vor allem Gilbert Tennent sehr kritisch mit Zinzendorf auseinander. Aber auch Edwards kannte Zinzendorfs Einfluss in Amerika.

Im nun folgenden diachronischen Vergleich sollen die Illuminationslehre, die Sinneslehre und die Ideenlehre Edwards' mit den philosophischen Voraussetzungen bei den Vorgängern und Nachfolgern verglichen werden. Zunächst werden die Ähnlichkeiten herausgestellt. Die philosophischen Voraussetzungen, insbesondere die Sinneslehre der Puritaner, wurden in neuerer Zeit von Brad Walton erforscht (Walton 2002:81f.;91f.119f.,186-205). Die ältere Forschung greift auf Terrence Erdt (1980) zurück. In einem zweiten Teil (Kapitel 6 und 7) werden die theologischen Grundlagen verglichen.

### 5.1.1 Die philosophischen Voraussetzungen von Richard Sibbes

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Richard Sibbes mit denen von Edwards verglichen. Richard Sibbes (1577-1635) wurde von seinen Zeitgenossen als *heavenly doctor* bezeichnet. Edwards bezieht sich auf sein Werk *The Bruised Reed and Smoked Flax* (1631). Manchmal wurde in Sibbes mehr der warmherzige Prediger gesehen als der Theologe. Eine genaue Durchsicht seiner Werke lässt jedoch seine affektive Theologie und seine Abhängigkeit von den Reformatoren Luther und Calvin erkennen. Sibbes unterscheidet sich von anderen Puritanern darin, dass er Gottes Liebe im Unterschied etwa zu William Perkins als *affectionate* versteht (Frost, Kopic & Gleason 2004:79-91; Beeke & Jones 2012:574ff., Walton 2002:81ff.).

#### 5.1.1.1 Die Illuminationslehre

Natürliche Menschen haben nach Sibbes Illuminationserfahrungen, jedoch in einem geringeren Umfang (Grosart 1973,1:59):

Natural men see heavenly things, not in their own proper light, but by an inferior light. In every converted man, God puts a light into the eye of his soul proportionable to the light of truths revealed to him. A carnal eye will never see spiritual things. Secondly, the least divine light has heat with it in some measure.

Mit diesem Zitat beschreibt er den Vorgang, den Edwards *common illumination* nennt. Der Prozess der Illumination zeigt den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrnehmung auf: „A carnal man's heart is like a dungeon, wherein nothing is to be seen but horror and confusion. This light makes us judicious and humble, upon clearer sight of God's purity and our own uncleanness, and makes us able to discern the work of the spirit in another.“ (:60). Der natürliche Mensch erfährt das Licht, aber er lässt seine Wirkung nicht zu (:61). Doch dem natürlichen Menschen fehlt das *supernatural light*, deshalb bekehrt er sich in diesem Zustand noch nicht (Grosart 1977,5:227).

Beim Wiedergeborenen nennt er dieses Licht wie Edwards *spiritual light*, *heavenly light*, *holy light*, *divine light*, *heavenly fire* oder *supernatural light*. Sibbes beschreibt also dieselben Tatsachen wie Edwards, verwendet teilweise sogar die gleichen Begriffe. Er vertritt daher wie Edwards eine Illuminationslehre. Jonathan Edwards sah sich durch Sibbes' Betonung von den durch den Heiligen Geist veränderten Affekten in seiner Erklärung geistlicher Motivation in der Erweckungsbewegung bestätigt.

#### 5.1.1.2 Die Sinneslehre

In seiner Sinneslehre geht es Sibbes genauso wie Edwards darum, dass der Mensch seine Sünde fühlt. Den Vorgang des *bruising* beschreibt er als durch Gott erfahrende Sündenerkenntnis (Grosart 1973,1:43):

by misery he is brought to see sin as the cause of it, ... He is sensible of sin and misery, even unto bruising; and, seeing no help in himself, is carried with restless desire to have supply from another, with some hope, which a little raises him out of himself to Christ, though he dare not claim any present interest of mercy.

Er spricht nicht mehr von der Unfähigkeit des menschlichen Willens, der vom Sündenfall herrührt, sondern von der *disaffection* (Frost, Kapic & Gleason 2004:89-90). Gottes Kinder sind nach Richard Sibbes' Werk *The Bruised Reed*, Menschen, die Verletzungen vor und nach ihrer Bekehrung erfahren: „God's children ... are bruised reeds before their conversion and oftentimes after“ (Grosart 1973,I:43). Auch noch nach der Bekehrung wird der Prozess des *bruising* gebraucht (:44):

After conversion we need bruising so that reeds may know themselves to be reeds, and not oaks. Even reeds need bruising, by reason of the reminder of pride in our nature, and to let us see that we live by mercy. Such bruising may help weaker Christians not to be much discouraged, when they see stronger ones shaken and bruised.

Sibbes hat daher eine ähnliche Sinneslehre wie Edwards vertreten. Sie unterscheidet wie bei Edwards die Wahrnehmung vor und nach der Bekehrung. Eine oberflächliche Sündenerkenntnis reicht nicht aus. Wie Edwards beschreibt Sibbes Jesus als Arzt. Anders als Edwards verwendet er den Begriff des *bruising* für den Begriff der Sündenerkenntnis. Eine Ideenlehre konnte in der vorliegenden Untersuchung bei Sibbes nicht nachgewiesen werden.

#### **5.1.1.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Richard Sibbes im Vergleich**

Sibbes hat wie Edwards sowohl eine Illuminationslehre als auch eine Sinneslehre vertreten. Eine Ideenlehre konnte in der vorliegenden Untersuchung bei Sibbes nicht nachgewiesen werden. Sibbes beschreibt dieselben Prozesse im Menschen wie Edwards und verwendet teilweise sogar die gleichen Begriffe.

#### **5.1.2 Die philosophischen Voraussetzungen von John Flavel**

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen des englischen Predigers John Flavel (1627-1691) untersucht. John Flavel wurde wegen seinem Nonkonformismus von der Regierung verfolgt. Man sagte über seine Predigten „he preached, what he felt“ (Beeke & Jones 2012:444-450). Edwards nimmt immer wieder Bezug auf seine Schriften.<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> Vgl. auch <http://www.ccel.org/a/anonymous/flavel-life/flavlife/.txt>.

### 5.1.2.1 Die Illuminationslehre

Nach John Flavel hat das Wort Gottes anders als bei Edwards eine erleuchtende Wirkung auf den Menschen.<sup>220</sup> Edwards betont an dieser Stelle eher das Wirken des Geistes. Allerdings versteht er das Wirken des Geistes auch in Kombination mit dem Wort (Flavel 1977:354). Er sieht in der *ordo salutis* eine Reihenfolge (Beeke & Jones 2012:446) und sieht auch in der Illuminationserfahrung verschiedene Schrittfolgen. So erklären dies Beeke und Jones wie folgt (Beeke & Jones 2012:447):

First, there is a light that shines in the means, that is, the knowledge given through preaching. Second, there is light that shines in the soul, yet is 'common, and intellectual only, to *conviction*.' Third there is a 'special and efficacious light' that shines into the soul, 'bringing the soul to Christ by real conversion'.

Diejenige Illumination, die den Menschen schließlich rettet, steht im Gegensatz zu der Illumination, die ihn zunächst nur von seiner Schuld überführt. Es ist interessant, dass sie wie bei Edwards bewirkt wird durch ein *spiritual and heavenly light*, durch das der Geist Gottes „the light of the knowledge of the glory of God in the face of Jesus Christ (2 Cor 4:6)“ gibt (The Method of Grace, Flavel 1997, 2:309; Beeke & Jones 2012:448).

Durch die Sündererkenntnis wird bei Flavel Verstand und Gewissen berührt (Flavel 1977:354). Anders als Edwards betont Flavel, dass es sich bei der Illumination um mehr als eine Vorstellung handelt. Dieses „traditionelle“ und „diskursive“ Erleben der Sündererkenntnis wirkt nach seiner Schrift *The Method of Grace* als “intuitive sight of sin which is as different from the previous two kinds of knowledge as a living lion is to a painting on a wall“ (Flavel 1997,2:310; Beeke & Jones 2012:448). Man kann bei Flavel Ähnlichkeiten zu Edwards' Predigt „A Divine and Supernatural Light“ finden (Flavel 1977:355):

Until the soul is awakened it cannot be enlightened. Eph.5:14. Till it be enlightened it cannot be convinced, Eph.5:13, conviction being nothing else but the application of the light that shines in the mind to the conscience of a sinner. Until it be convinced it cannot be wounded for sin. Acts 2:37. And until it be wounded for sin it will never be converted from sin and brought effectually to Jesus Christ.

So unterscheidet Flavel wie Edwards von der Sache her *common illumination* und *saving illumination*, auch wenn er sie nicht so bezeichnet. Diejenige Illumination, die den Menschen schließlich rettet, steht im Gegensatz zu der Illumination, die ihn zunächst nur von seiner Schuld überführt. Es ist interessant, dass sie wie bei Edwards bewirkt wird durch ein *spiritual and heavenly light*, durch

---

<sup>220</sup> Die Illuminationslehre in den Schriften von Flavel haben Beeke und Jones erarbeitet (2012:447-449). Mit dem Verweis auf Edwards Reynolds (1599-1676) spricht Flavel von „a due taste and relish of the sweetness of spiritual truth“. So kann man auch bei Flavel wie bei Edwards von einem „new taste of the heart for the sweetness of God“ in der Erfahrung der *saving illumination* sprechen. Denn Flavel unterscheidet wie Edwards *preparatory convicting illumination* von der *saving illumination*.



das der Geist Gottes „the light of the knowledge of the Glory of God in the face of Jesus Christ (2 Cor 4:6)“ gibt.

### 5.1.2.2 Die Sinneslehre

Nach Flavel wirkt die Sündenerkenntnis auch auf die Gefühle (Flavel 1977:355). Die einfache oder teilweise Sündenerkenntnis wirkt bei Flavel dabei wie bei Edwards auf den Intellekt des Menschen als *knowledge* und *orthodoxy judgement* ein und löst *transient motions upon the affections* aus (Beeke & Jones 2012:447). Es ist der Geist Gottes, der nach seiner Schrift *The Method of Grace* bei dem Menschen eine *compunction* bewirkt: „... the Spirit ... shines into their minds by illumination; applies that light to their consciences by effectual conviction; breaks and wounds their hearts for sin in compunction“ (Flavel 1997,2:71, Beeke & Jones 2012:446). Mit einem Zitat von Edwards Reynolds (1599-1676) begründet er aber auch die andere Erfahrung: die Illumination, die zur Errettung führt, gibt den Herzen „a divine taste and relish of the sweetness of spiritual truth“ (Beeke & Jones 2012:448). Dieser neue Spürsinn und „Geschmack“ des Herzens für die „Süße“ Gottes ist bedeutsam für Flavels Verständnis von der rettenden Illumination.

Zweitens lehrt Flavel, dass der Mensch durch einen neuen Sinn des Herzens Gottes Schönheit und auch die „Süße“ Christi erfahren kann. Wo die zuerst erwähnte Form der Sündenerkenntnis nur zu einem stärkeren Bewusstsein von Gottes Gerechtigkeit und seiner Macht führt, zeigt der „geistliche Herzenssinn“ dem Menschen die Liebenswertigkeit Gottes (*God's heart-captivating loveliness*). Solche Sündenerkenntnis wird nach seiner Schrift *The Method of Grace* zwar auf den Intellekt und das Gewissen einwirken und „give check to the affections in the pursuit of sinful designs and courses“ und so zu moralischer Veränderung führen (Flavel 1997,2:442; Beeke & Jones 2012:448). Diese überführende Wirkung verletzt den Menschen aber auch. Wie Edwards entnimmt Flavel diesen Tatbestand der Bibelstelle Apg 2,37 (Flavel 1977:355). Daher kann Flavel das Verhältnis Gesetz und Evangelium auf den kurzen Nenner bringen: „The law wounds, the gospel cures“ (Flavel 1977:355). Überführung ist jedoch seines Erachtens nichts anderes als eine Wirkung der Erleuchtung des Gewissens.

Wie Edwards unterscheidet Flavel in seiner Sinneslehre die Wirkung der Sündenerkenntnis als Erfahrung in der *common grace* und in der *special grace*. Sein Begriff *compunction* entspricht als Beschreibung der Sündenerkenntnis in etwa dem Begriff von Edwards' *sense of the heart*. Wie Edwards sieht er die Vielseitigkeit in der *ordo salutis* (Beeke & Jones 2012:447). Nach Flavel bekommt das Herz durch die Wiedergeburt „a divine taste and relish of the sweetness of spiritual truth“ wie bei Edwards (Ortlund 2008). Dieser neue Spürsinn wird von Flavel als „Süße“ Gottes beschrieben und entspricht in etwa Edwards' Vorstellung vom *new sense of the heart* : „Christ... opens ,the door of the heart‘ ... making it willing ,by a sweet and secret efficacy“ (*Christ the Fountain of Life*, Flavel

1997,1:137 vgl. Beeke & Jones 2012:447-449).<sup>221</sup> Eine Ideenlehre konnte bei Flavel in dieser Untersuchung nicht festgestellt werden.

### **5.1.2.3 Die philosophischen Voraussetzungen von John Flavel im Vergleich**

Die vorliegende Untersuchung ergab, dass John Flavel eine ähnliche Illuminationstheorie und Sinneslehre wie Edwards vertrat. Er beschreibt die gleichen Aspekte im Menschen wie Edwards und verwendet teilweise auch ähnliche Begriffe. Wie Edwards spricht er von „a divine taste and relish“ beim Wiedergeborenen. Eine Ideenlehre konnte bei Flavel in dieser Untersuchung nicht festgestellt werden (Beeke & Jones 2012:444-450).

### **5.1.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Thomas Shepard**

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Thomas Shepard gesucht. Thomas Shepard (1605-1649) kam während einer Predigt zu einer intensiven Erfahrung der Sündenerkenntnis, die er in seiner Autobiografie schildert. Er wurde als Diakon und Priester in England nach Peterborough berufen. Ihm wurde jedoch von Bischof William Laud wegen Nonkonformität die Predigtlizenz entzogen. Schließlich wanderte er nach Amerika aus. Dort wurde er Pastor einer kongregationalistischen Kirchengemeinde in Newton (heute Cambridge), Massachusetts. Seine Zeitgenossen nannten ihn „Pastor Evangelicus“, weil er so evangelistisch tätig war. In seinen Gottesdiensten kam es immer wieder vor, dass jemand die Worte ausrief: „What shall I do to be saved?“ (Beeke & Pederson 2006:524-529).

#### **5.1.3.1 Die Illuminationslehre**

Bei Thomas Shepard ist diese Art der Sündenerkenntnis nicht nur rational, sondern „a clear, certain, and manifest light“ (Shepard 1853,1:126). Die Sünde wird für den Menschen zur Realität, „And now sin appears as it is; and, together with his real sight of sin, the soul does not see painted fire, but sees the fire of God’s wrath really“ (:128). Die ungläubigen Menschen erfahren zwar das Licht, aber sie schließen sozusagen die Vorhänge, damit sie weiter „schlafen“ können (Shepard 1967:88). Wie Edwards vertrat Shepard im Sinne der *common illumination* eine Illuminationslehre. Die Sündenerkenntnis wird bei Shepards anders als bei Edwards in der Illuminationstheorie nicht so deutlich unterschieden.

---

<sup>221</sup> Ähnlich drückt dies Flavel in seinem Werk *The Method of Grace* aus: „... thus the work is carried on with a most efficacious sweetness“ (Flavel 1977:79).

### 5.1.3.2 Die Sinneslehre

Nach Shepard gibt es anders als bei Edwards keine Bekehrung ohne eine Sündenerkenntnis: “It is true, Christ is applied to us next by faith, but faith is wrought in us in that way of conviction and sorrow for sin; no man can or will come by faith to Christ to take away his sins, unless he first see, be convicted of, and loaded with them” (Shepard 1853,1:117). So schreibt Shepard in *The Sound Believer*: „I shall hereafter prove that there can be no faith without sense of sin and misery; and now there can be no sense of sin without a precedent sight or conviction of sin, no man can feel sin, unless he doth first see it; what the eye sees not, the heart rues (sic) not“ (Shepard 1999:118). Shepard ist in der Schrift *The Sincere Convert* der Überzeugung, dass die Sündenerkenntnis der Wiedergeburt vorausgeht (Schuit 1994:4).<sup>222</sup>

Aber Shepard geht es auch darum, dass Menschen ihre Sünde fühlen (Shepard 1967:99). Sie brauchen das Gefühl der Sünde und die Erfahrung, dass sie in sich selbst keine Hilfe finden. Wer niemals seine eigene Armut und Schlechtigkeit gespürt hat und sich immer noch gut fühlt, der wird nie zu Christus kommen (Shepard 1853,1:102). Es handelt sich bei der Sündenerkenntnis um den ersten Schritt. Das Fühlen der Sündenerkenntnis folgt danach. Er nennt diesen Schritt anders als Edwards *compunction*: “The first act or stroke is conviction of sin. The second is compunction for sin. The third is humiliation or self-abasement“ (Shepard 1853,1:116). Im Folgenden führt er aus, was er unter dem Begriff „Sündenerkenntnis“ versteht (Shepard 1853,1:117-118):

For the first, it is said, (John xvi. 8,9,) that the first thing that the Spirit doth when he comes to make the apostles’ ministry effectual, is this: it shall “reprove or convince the world of sin; “ it doth not first work faith, (as in verse 9,) and consequently under the guilt and dominion of their sin; and after this he “convinceth of righteousness,” which faith apprehends. (Ver. 10.) It is true, that the word conviction, here, is of a large extent, and includes compunction and humiliation for sin; yet our Saviour wraps them up in this word; because conviction is the first, and therefore the chief in order; here the Lord, not speaking now of ineffectual, but effectual, and thorough conviction expressed in deep sorrow and humiliation.

Zur *compunction* gehört ein Gefühl der Angst, der Trauer und der Abscheu vor der Sünde. Er betont also auch hier das Wirken des Geistes: „This compunction or sense of misery is wrought by the Spirit of Christ, not the power of man to prepare himself for further grace“ (Shepard 1645:98). „Compunction is nothing else but a pricking of the heart or wounding of the soul with such fear and sorrow of sin and misery as severs the soul from sin“ (Shepard 1853,1:136).

---

<sup>222</sup> Shepard legte in seinen Schriften auf die Betonung der Herzenveränderung größten Wert. Diese schloss seiner Ansicht nach eine Veränderung des Herzens, des Verstandes und der Emotionen mit ein. In seinem Erleben als Christ erfuhr er aber auch, dass sein Herz *sweetly ravished* wurde. Deshalb wurde er auch von seinen Zeitgenossen *soul-ravishing minister* genannt (Kapic & Gleason 2004:123-127). Allerdings unterscheidet Shepard die Phase der „Reue“ in die zwei Schritte „Sündenerkenntnis“ und *compunction of sin*. „Sündenerkenntnis“ hat mehr damit zu tun, seine eigene Sünde zu sehen, wohingegen *compunction of sin* mehr damit zu tun hat, seine Sünde zu fühlen (Shepard 1999:117-174; Parker 1973:152,153).

So hat Shepard eine ähnliche Sinneslehre wie Edwards vertreten, wobei er den Begriff *compunction* wie Flavel genau an der Stelle verwendet, wo Edwards von der Sündenerkenntnis im *sense of the heart* spricht. Eine Ideenlehre bei Shepard konnte in dieser Untersuchung nicht nachgewiesen werden.

### **5.1.3.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Thomas Shepard im Vergleich**

Thomas Shepard vertrat eine ähnliche Illuminations- und Sinneslehre wie Edwards. Er gebraucht ähnliche Begriffe wie Edwards. Wie Flavel verwendet Shepard den Begriff *compunction*. Dabei betont er bei der Sündenerkenntnis den Aspekt der realen Erfahrung (Kapic & Gleason 2004:123-128; 528-529; Beeke & Pederson 2006:524-530).

### **5.1.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf**

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf ermittelt. Nikolaus Ludig Graf von Zinzendorf (1700-1760) gründete im Jahr 1727 die „Herrnhuter Brüdergemeine“ in Herrnhut und wurde ihr Bischof. Neben seiner seelsorgerlichen Begleitung der Erweckung in Herrnhut trat er auch literarisch durch Lieder und Gedichte in Erscheinung. Seine Herzenstheologie wurde an manchen Stellen als emotional überzogen empfunden. Da die moderne Forschung heute nicht mehr so deutlich zwischen anglo-amerikanischem Puritanismus und kontinentalem Pietismus unterscheidet, kann auch Zinzendorfs Verständnis von Sündenerkenntnis in die Untersuchung miteinbezogen werden. Zinzendorf wird aber auch wegen der Erweckungsbewegung 1728 in Herrnhut mit Edwards verglichen.

#### **5.1.4.1 Die Illuminationslehre**

Erleucht' mich Herr, mein Licht (Becker 1886:199).

„Gottes unzugänglich's Licht wohnt in Christi Angesicht“, dass der Mensch erfahrungsmäßig von sich aus nicht zur Anschauung Gottes gelangen könne, dass aber der deutlichen Schriftlehre zufolge Gott „in dem Angesicht Jesu Christi“ zu erfassen sei. Darum sei es nötig, diesen anzuschauen (Becker 1886:31).

In seiner Illuminationslehre lässt sich Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf eher vom Apostel Paulus als vom Mysthiker Jakob Böhm beeinflussen. Becker sieht hier bei Zinzendorf Ähnlichkeiten zur Theologie des Apostel Paulus (Becker 1886:33-34):

Seine eigene Auffassung deckt sich mit derjenigen des Apostels Paulus, welcher zufolge des Heilands Angesicht die Scheibe ist, in der sich alles spiegelt, was man von Gott und von himmlischen Dingen wissen kann. Auf diesem Wege gelangt man zur Erkenntnis des wirklichen Gottes, denn in jener Scheibe ist 'nicht nur die Erkenntnis, sondern auch das Wesen drin'. Im

Angesicht Christi (2 Kor 4,6) oder, was dasselbe ist, in der Person Jesu Christi, kann allein 'das wahre Licht in seinem rechten naturellen Schein' erkannt werden.

Zunächst hat das Licht Gottes eine bedrohliche Wirkung auf den Menschen. Becker zitiert Zinzendorf: „Will der natürliche Mensch sich Gott nahen, ‚ist ihm das Licht zu helle und zu blendend, er kann sich nicht darin schicken, wird zurückgeschreckt und denkt: Werd ich’s auch ertragen’ ...“ (Becker 1886:201). Die Gotteserkenntnis durch Christus nimmt jedoch dem Menschen nach Ansicht Beckers ihre Bedrohlichkeit: „Ihnen wird die Menschheit natürlich und der herrliche Glanz der Gottheit erscheint ihnen nicht fürchterlich, weil sich die Strahlen derselben gleichsam in Christo brechen, so dass die Gottheit in ihm angeschaut werden kann“ (Becker 1886:75). Doch brauchen diese Menschen im Sinne Zinzendorfs nach Meinung Beckers eine Erleuchtung: „In diesen muss, sobald ihr Verstand erleuchtet genug ist, um ‚die Notwendigkeit dieser Sachen’ einzusehen, durch Zuspruch ein Verlangen nach Ergreifung der Sündenvergebung angeregt werden“ (Becker 1886:197).

Auch Graf Zinzendorf vertritt daher eine Illuminationslehre. Die Menschen brauchen wie bei Edwards eine Erleuchtung in ihrem Verstand. Erst diese ermöglicht es ihnen, ein Verlangen nach der Sündenvergebung zu entwickeln. Zunächst hat das Licht Gottes eine bedrohliche Wirkung auf den Menschen. Die Gotteserkenntnis durch Christus nimmt jedoch seine Bedrohlichkeit. Edwards beschreibt diesen Sachverhalt als *saving illumination*.

#### 5.1.4.2 Die Sinneslehre

Ohne das Wirken des Geistes bleibt nach Zinzendorf die Wortverkündigung rein äußerlich erfahrbar und abstrakt. Durch das Wirken des Geistes werden nach Zinzendorfs Ansicht Ohren und Augen des Hörers der Predigt geöffnet. Auf diese Art und Weise wird der Mensch in die Gottesbegegnung hineingerufen. Dabei wird die Person Jesu Christi anders als sonst nicht mehr nur als leere philosophische Abstraktion oder als rein historische Persönlichkeit wahrgenommen. Vielmehr wird nun die Begegnung mit ihm als eine erlösende Realität erfahren, die die Wahrnehmung von sich selbst, der Welt und Gott völlig verändert. In dieser Beschreibung Zinzendorfs sind m.E. große Ähnlichkeiten zu Edwards' *new sense*- Gedanken vernehmbar (Kinkel 1998:204). Die Herzenssprache Zinzendorfs drückt das gegenwärtige Fühlen und Empfinden aus und damit den Christus Präsens (Faix 2012:102ff.). Hier finden sich auch Ähnlichkeiten zu der Herzensreligion der Puritaner (Walton 2002, Vogt 2005:213, Faix 2012:96-194).

Zinzendorf weist dabei dem Gefühl lediglich unterstützende Bedeutung für den Glauben zu. Er weiß, was bloß seelisch ist, hat keinen Bestand: „*Was bloß auf's Gemüt und die Sinne wirkt, ist so bald vorbei* (sic), als die Sache nicht mehr da ist, was aber aufs (sic) Herz wirkt, bleibt doch eine Weile, ja, gewissermaßen bleibt immer etwas davon zurück“ (Föller 1998:204). Auch ist Zinzendorf

gegen jede Art von Enthusiasmus und Fanatismus: „Die Religion ist zwar eine Herzenssache, dabei der Heiland aber ausdrücklich will, dass sie *in den Schranken des Glaubens* bleibe“ (Föller 1998:205).

Zinzendorf hat ein ganzheitliches Verständnis vom Menschen und versteht auch den Glauben ganzheitlich. Im Gemüt bilden Verstand, Gefühle, Empfindung, Intuition und Wille eine Einheit. Wenn Zinzendorf vom Gefühl spricht, meint er das innere Seelenleben mit all seinen Affekten. Er spricht darum auch immer wieder vom Gemüt. Das Gemüt hat seinen Sitz im Herzen und das Herz umfasst nicht nur das Gefühl, sondern auch den Willen und den Verstand. Glaube wirkt Gefühle, Empfindungen und Freude. Das Gefühl hat eine unterstützende Funktion im Glauben und ist bei den Menschen unterschiedlich ausgeprägt. Zinzendorf wandte sich mit seiner Art, über den Glauben zu sprechen sowohl gegen eine rationalistische Theologie als auch gegen den „Enthusiasmus“ speziell Inspirierter. Der Glaube drückt sich in allen Bereichen menschlichen und gemeindlichen Lebens aus (Faix 2012:95-98). Zinzendorf vertrat mit seiner „Herzensreligion“ (Becker 1886:76ff.) den Ansatz, dass jeder Mensch in seinem Unterbewusstsein einen angeborenen Sinn für das Göttliche besitzt (Vogt 2005:213).<sup>223</sup>

Zinzendorf believes that at this subconscious level human beings possess an innate and intuitive, albeit indistinct sense of the divine ... This rudimentary feeling, however is not sufficient for a true grasp of God ... What is needed is that human beings experience in their heart a living sense of what Christ has done for them and how he is present in their lives.<sup>224</sup>

Ähnlichkeiten zu Edwards finden sich bei Zinzendorf im ganzheitlichen Ansatz seiner Theologie sowie in seiner Herzensfrömmigkeit, in der auch Gefühle eine Rolle spielen (Faix 2012:96-104). Im Unterschied zu Edwards bezeichnet Zinzendorf den Heiligen Geist als „Mutter“ (Kinkel 1990:73,202-220).<sup>225</sup> Wenn Zinzendorf über die Sprache als Ausdruck von Empfindungen spricht, empfindet man ebenfalls eine Nähe zu Edwards.

Die stärkste Ähnlichkeit zu Edwards findet sich in Zinzendorfs Beschreibung des *sense of the divine* (Vogt 2005:213). Hier verwendet Zinzendorf einen ähnlichen Begriff wie Edwards, wenn er

---

<sup>223</sup> Zinzendorf verbindet mit Edwards außerdem sein lutheranisches Verständnis vom kindlichen Glauben. Jedoch greift er wie Edwards und John Wesley voraus, in dem er den *sensus numinis* bei Rudolf Ott und Friedrich Schleiermacher vorwegnimmt (Vogt 2005:213).

<sup>224</sup> Dieser Ansatz Zinzendorfs ähnelt Edwards' Verständnis vom *Sense of the heart* beim nicht-wiedergeborenen Menschen und dem *new sense*-Gedanken beim Wiedergeborenen. Hier kommt Zinzendorf Edwards näher als die Puritaner. Man könnte m.E. sogar sagen, dass keiner von ihnen vor Edwards so formuliert hat.

<sup>225</sup> Zinzendorf führt das Bild vom Heiligen Geist als Mutter auf Luther und Francke zurück (Becker 1886:400-401). Auslöser der Lehre war jedoch seine Mission an den Indianern in Nordamerika. So waren es nach Beckers Ansicht „praktische Rücksichten“, die ihn bewogen haben, dieses Bild zur Erklärung des Wirkens des Geistes zu gebrauchen. Es ist der Heilige Geist, in dessen Schule Jesus selbst war, der nun zum Lehrer des Gläubigen wird (:401): „Was der Geist im Verhältnis zu Jesus war, das ist er nun im Verhältnis nicht sowohl zum Einzelnen als zur Gemeine Jesu, nämlich die Macht, welche diese nach dem Vorbilde Christi erzieht zum Zweck der vollkommenen Gemeinschaft mit ihm“ (:401). Christen sind also in der „Familienschule“ ihrer ‚geistlichen Mutter‘ und diese ist letztlich ihre ‚Schule auf dem Mutter-schoß“ (:402): „For the Count the Holy Spirit was gathering together the children of God into community. That community was charged, with the proclamation of the Gospel concerning the Son, and did so by the power and leading of the Mother, the Holy Spirit“ (Kinkel 1990:205).

vom *sense of the heart* beim nicht-wiedergeborenen Menschen spricht. Wie Edwards unterscheidet Zinzendorf zwischen der äußerlichen Wortverkündigung und der geistgewirkten. Durch die geistgewirkte Verkündigung erfährt der Mensch wie im *new sense* bei Edwards Gottes Gegenwart als Realität, die ihm ein neues Verständnis vom Selbst, von der Welt und von Gott ermöglicht. Offensichtlich ähneln sich hier auch die Ansätze in Puritanismus und Pietismus. Wie Edwards unterscheidet Zinzendorf eine reine Gefühlserfahrung von einer echten Bekehrung und wehrt jedem Enthusiasmus und Fanatismus.<sup>226</sup>

#### **5.1.4.3 Die Ideenlehre**

Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf hat wie Edwards eine Ideenlehre vertreten. Sie gründet sich auf sein Verständnis von der *cognitio Dei e Christo* (Becker 1886:31,70-71). Seine Ideenlehre gründet sich auf Christus als Ebenbild Gottes: „Indem wir seinen ganzen Lebenslauf überblicken, gelangen wir zu einer ‚wahren Idee‘ von ihm, im Gegensatz zu jeder gefälschten“ (:71). Anders als Edwards hat er aber nie die Wiedergeburt als *a new simple idea* bezeichnet.

#### **5.1.4.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf im Vergleich**

Zinzendorf hat wie Edwards eine Illuminations-, Sinnes- und Ideenlehre vertreten. Dabei verwendet er Begriffe wie Edwards. Ähnlich dem Begriff *sense of the heart* bei Edwards nimmt Zinzendorf die Präsenz von einem Sinn fürs Göttliche im Menschen an (Faix 2012:96-104; Vogt 2005:213). Im Unterschied zu Edwards bezeichnet Zinzendorf den Heiligen Geist als „Mutter“ (Kinkel 1990:73,202-220).

#### **5.1.5 Die philosophischen Voraussetzungen im Puritanismus und im Pietismus im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

Bei den Puritanern und im Pietismus finden sich dieselben philosophischen Grundlagen für ein Verständnis von Sündenerkenntnis wie bei Jonathan Edwards. Selbst der Pietist Zinzendorf vertritt eine Sinneslehre. Die Ursachen liegen in der Herzensfrömmigkeit, die beiden Gruppen gemeinsam ist. Flavel und Shepard kennen den Begriff *sense of the heart* nicht, verwenden aber für den gleichen Sachverhalt den Begriff *compunction* im Sinne einer gefühlten Sündenerkenntnis. Bei Flavel finden sich Ansätze zum *new sense*-Gedanken bei Edwards, bei Zinzendorf ein Sinn für das Göttliche beim Menschen. Keine von den untersuchten Personen verwendet für die Wiedergeburt des Menschen den Begriff *a new simple idea*.

---

<sup>226</sup> Vgl. auch Zitat von Zinzendorf in Binz: „Der Heiland will das Herz haben und sonst nichts“ (Bintz 1979:17). Vgl. auch Zimmerling 2002:151-153,156,158,165-166; Freeman 2000:113,120,208.

## 5.2 Die philosophischen Voraussetzungen der Vorgänger Jonathan Edwards'

Unter den Vorgängern Edwards' wird in dieser Darstellung vor allem Edwards' Vater Timothy Edwards und sein Großvater, Solomon Stoddard, eingeordnet. Die Einordnung schließt auch den Vorläufer der Erweckungsbewegung Jacobus Theodorus Frelinghuysen mit ein. Zeitlich gesehen geht das theologische Wirken des Gegners von Edwards, Charles Chauncy, dem Wirken Edwards' voraus, so dass auch er unter die Vorgänger Edwards' eingeordnet wird.

### 5.2.1 Die philosophischen Voraussetzungen von Solomon Stoddard

Im Folgenden wird die Literatur Stoddards auf die philosophischen Voraussetzungen im Vergleich mit Edwards untersucht.<sup>227</sup> Solomon Stoddard (1643-1729) war der Großvater und pastorale Vorgänger Jonathan Edwards' in der Kirchengemeinde Northampton. Er zählte zu den Pastoren der „River Gods“ und genoss große gesellschaftliche Anerkennung. In diese Forschung wird er auch deshalb einbezogen, weil es während seiner pastoralen Tätigkeit mehrere Erweckungszeiten (1679, 1683, 1696, 1712, 1718) in seiner Kirchengemeinde gab (Miller 1949:9; Spieker-Stetina 2011:67,71; Marsden 2003:122-123).

#### 5.2.1.1 Die Illuminationslehre

In der Schrift *The Nature of Saving Conversion* beschreibt Stoddard, wie das Licht Gottes den Menschen zur Sündenerkenntnis führt: „When God gives spiritual light and reveals his grace and the Glory of Christ to the Soul, that discovers those things that they saw under the work of preparation“ (Stoddard 1719:54, vgl. Jones 1973:112). Es läßt ihn aber auch geistliche Wahrheiten anders erkennen: „But when that spiritual light is let into them, they know these things after a better manner; then they see it by faith; they believe the testimony of God in his word, and this has a better effect upon the heart“ (Stoddard 1719:57). Des Menschen Herz wird durch Gottes Wirken verändert: „by enlightening the mind He changes the heart. It is by inward discoveries of the glory of God that he sanctifies the heart ... Spiritual light prevails immediately upon the heart“ (Kistler 1999:21, vgl. Spieker-Stetina 2011:69).<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Die philosophischen Voraussetzungen bei Solomon Stoddard haben verschiedene Forscher erarbeitet. Dazu gehören in erster Linie Thomas A. Schafer (1963), und Spieker-Stetina (2011). Schafer hat die Illuminationstheorie Stoddards erarbeitet und Spieker-Stetina hat sie mit Edwards verglichen (Schafer 1963:346ff.; Spieker-Stetina 2011:67ff.).

<sup>228</sup> Schafer (1963) hat zuerst auf Stoddards Illuminationstheorie Bezug genommen (:346-353). Er erkannte, dass bei Stoddard *spiritual light* von *common illumination* zu unterscheiden sind. Laurence (1968) geht sogar so weit zu sagen, dass der Ansatz von Edwards dabei von Stoddard abhängig ist (:276). Auf die Illuminationslehre von Stoddard hat in neuerer Zeit auch Spieker-Stetina Bezug genommen (2011). Danach beinhaltet sowohl das Wort Gottes als auch das Sakrament des „Lords Supper“ die Fähigkeit, die Erwählten zu erleuchten. Auch diese Forschung bestätigt den Unterschied von *common illumination* und *converting light* bei Stoddard. Allerdings ist Spieker-Stetina der Ansicht, dass Stoddard die Vorstellung von einem „*new sense*“ im Wiedergeborenen nicht kennt (Spieker-Stetina 2011:67-76).



Stoddard unterscheidet in der Schrift *The Nature of a Saving Conversion* wie Edwards *common illumination* und *saving illumination*: „There is a great difference between converting light and common illumination“ (Stoddard 1719:69, vgl. Spiecker-Stetina 2011:74). Gott erleuchtet den Menschen nach der Ansicht von Stoddard: „He lets in *Gospel Light*, and so works gracious inclinations ... Spiritual light prevails immediately upon the heart. Men that have refused a long while do refuse no longer after God lets in this light“ (Laurence 1979:275).<sup>229</sup> In seiner Schrift *A Guide to Christ* (1735)<sup>230</sup> spricht Stoddard davon, dass das Licht, das die Natur gibt, nicht ausreicht (Stoddard 1735:5). Der menschliche Geist ist „the candle of the Lord“<sup>231</sup> (Stoddard 1735:44).

Stoddard vertritt daher eine Illuminationslehre ähnlich der Edwards', in der der Mensch, vom Licht der Herrlichkeit Gottes berührt, sich selbst erkennt.<sup>232</sup> Stoddard lehrt die Notwendigkeit einer Illuminationserfahrung (Marsden 2003:118). Auch Stoddard unterscheidet wie Edwards zwischen der Erfahrung eines *converting light* Gottes und einer *common illumination*. Will man Edwards und Stoddard miteinander vergleichen, stellt man fest, dass Stoddard wie Edwards die Notwendigkeit einer *spiritual light*-Erfahrung in der Bekehrung betonen (Jones 1973:108-109; Laurence 1979:279; Marsden 2003:118; Spiecker-Stetina 2011:68,74).

### 5.2.1.2 Die Sinneslehre

Nach Stoddards *A Guide to Christ* müssen die Menschen den Ernst ihrer Lage spüren (Stoddard 1735:6). Daher muss die Verkündigung dementsprechend sein (Stoddard 1735:6). Es reicht nicht, dass der Mensch die Sünde nur teilweise erkennt: „he must not be sensible of that *sin only*, but of *all other sins*, every sin being provoking to God“ (Stoddard 1735:7). „That it is fit he should be humbled under the sense of the depravedness of his nature, and be sensible of the insufficiency of his own righteousness“ (Stoddard 1735:15). Aber auch die Bekehrung<sup>233</sup> ist mit einem Gefühl verbunden. Hierbei verwendet Stoddard ähnliche Bilder wie Edwards (Laurence 1979:276), um die Wahrnehmung vom Wesen Gottes zu beschreiben (Jones 1973:111,126ff.; Lucas 1976:189-202,326-327, 236,338-345;

<sup>229</sup> Laurence ist sogar der Meinung, dass Bekehrung von Edwards als *epiphany* beschrieben wird (Laurence 1979:279).

<sup>230</sup> Der volle Titel der Schrift lautet: *A guide to Christ, or, The way of directing souls that are under the work of conversion: compiled for the help of young ministers, and may be serviceable to private Christians, who are enquiring the way to Zion.*

<sup>231</sup> Die Betonung dieser Bibelstelle erinnert an die *Cambridge Platonists*.

<sup>232</sup> Zur Illuminationstheorie Stoddards äußert sich Laurence wie folgt: „The divinitary moment of spiritual illumination meant so much to him that he would not allow holy effects that faith indisputably produced to serve as a criteria for determining the presence of faith“ (Laurence 1979:280). Schafer vergleicht Stoddards Illuminationslehre mit der von Maastricht (Schafer 1963:348).

<sup>233</sup> Stoddard hat eine ähnliche Bekehrungstheologie wie Edwards vertreten: „Edwards went beyond Stoddard, however, in his idea that God in regeneration imparted a new sense to the soul“ (Spiecker-Stetina 2011:75).

Marsden 2003:119-123; Spieker-Stetina 2011:67-71). In der Bekehrung folgt der Wille dem Verständnisprozess. In diesem Zusammenhang verwendet Stoddard auch das Bild vom Honig, das die Sinneserfahrung illustriert (Jones 1973:111).

Wie Edwards löst sich Stoddard von dem Gedanken, dass die Bekehrung einen festen Ablauf haben muss. Sündenerkenntnis ist auch eine gefühlte Erfahrung wie bei Edwards. Stoddards Theologie fehlt jedoch die Betonung der Heiligung im Vergleich zu Edwards' Ansatz und Edwards' Bezug zum *new sense* (Spieker-Stettina 2011:74-76).

### **5.2.1.3 Die Ideenlehre**

Die ganze Schöpfung ist nach Stoddard Ausdruck der Schönheit Gottes. Auf diese ästhetische Wirkung ist die Abhängigkeit des Menschen bei Stoddard bezogen. Die Erfahrung dieser Schönheit führt dann allerdings beim Menschen auch zur Sündenerkenntnis (Jones 1973:113). Allerdings fehlt den Menschen die richtige Vorstellung von Gott (Schafer 1963:352). So vertritt auch Stoddard eine ähnliche Ideenlehre wie sein Enkel Jonathan Edwards. Anders als Edwards hat er aber nie die Wiedergeburt als *a new simple idea* bezeichnet.

### **5.2.1.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Solomon Stoddard im Vergleich**

Wie Edwards vertritt Stoddard eine Illuminationstheorie, Sinneslehre und Ideenlehre. Auch nach Ansicht Stoddards müssen Menschen den Ernst ihrer Lage spüren. Denn ihre Sünde hat Gott provoziert. Wie bei Edwards löste sich Stoddard von dem Gedanken, dass die *ordo salutis* einen festen Ablauf haben muss. Er spricht ähnlich wie Edwards von einem „converting light“ (Marsden 2003:118; Spieker-Stetina 2011:74-76).

## **5.2.2 Die philosophischen Voraussetzungen von Timothy Edwards**

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Timothy Edwards untersucht. Timothy Edwards (1669-1758) war der Vater von Jonathan Edwards. Er erlebte wie Edwards' Großvater Zeiten der Erweckung in seiner Kirchengemeinde Windsor, in der er als Pastor tätig war. Leider sind viele seiner Schriften durch einen Brand verloren gegangen. Es gab theologische Streitigkeiten zwischen Vater und Sohn wegen der Reihenfolge der *ordo salutis* und Edwards' eigener Bekehrung (Marsden 2003:55,352).

### **5.2.2.1 Die Illuminationslehre**

Bei Timothy Edwards ist die Sündenerkenntnis (*conviction*) der erste von drei Schritten. Der zweite Schritt war *humiliation*. Dieser kam, nachdem die Menschen ihr *backsliding* erkannt hatten. Dieser zweite Schritt konnte bei Timothy Edwards auch mit einem *sense of terror* verbunden sein. Als dritten

Schritt erfuhr der Sünder Gottes Licht, das die Wiedergeburt bewirkte. Dieser Teil seiner Beschreibung der Morphologie deckt sich im Wesentlichen mit Jonathan Edwards' Beschreibung, wie er sie in seiner Predigt „A Divine and Supernatural Light“ zum Ausdruck bringt. Die Bezüge zur Lockeschen Terminologie bei seinem Sohn fehlen natürlich (Marsden 2003:26-19,57-58,995,119,123,352). Timothy Edwards nennt sowohl Lichterfahrungen, als auch Überführungen (*convictions*) und schockartige Bekehrungserfahrungen (*shocks of conversions*), die wohl psychosomatischen Erfahrungen der Sündenerkenntnis entsprechen (Marsden 2003:19-20;57-58,95,119,123,352; Spieker-Stetina 2011:76-81). Dies macht auch das folgende Zitat deutlich (Stoughton 1883:138):

It is a common thing with wicked persons against light & convictions of Conscience to delay thier (sic) Repentance or Conversion & this &c Acts 24,25. this is a very dangerous course, be afraid of it. &c or thus. Be afraid of procrastination or delays in ye (sic) work & duty of turning from sin to God by true faith & Repentance.

So kennt Timothy Edwards wie sein Sohn Illuminationen vor der Wiedergeburt als auch in der Erfahrung der Wiedergeburt.

#### **5.2.2.2 Die Sinneslehre**

Der Mensch soll auch bei Timothy Edwards Gottes Zorn spüren: „Get an awakened sense of ... anger of God ... Because of ... Sin & impenitence ... Get an | humling | affecting sense of God's anger ... lest | there be a time | you can Repent & Return to God“ (Stoughton 1883:131). Aber es geht auch um Sündenerkenntnis: „Get a thorough sense & Sight of ... sins whereby you have provoked God to anger“ (:132). Edwards ruft seine Mitbrüder dazu auf, die Zuhörer für das Übel der Sünde zu sensibilisieren: „Ministers should endeavour to make hearers Sensible of ... evil and Reprove ... for it as yry may be occation“ (:140). Auch sollen seine Zuhörer sich selbst prüfen: „... for ... conviction awakenings & humiliation consider a few things“ (:141). Nach dem Tod eines elfjährigen Jungen predigt Timothy Edwards über Jer 6,26 im Jahre 1741. Dabei betont er die Notwendigkeit, dass seine Zuhörer die Wahrheit Gottes spüren (:134).

Der Vater von Jonathan Edwards hat wie sein Sohn auch eine Sinneslehre vertreten. Sie schließt eine gefühlte Sündenerkenntnis wie bei seinem Sohn ein, unterscheidet aber nicht zwischen der gefühlten Sündenerkenntnis vor der Wiedergeburt. Ob Timothy Edwards eine Ideenlehre vertreten hat ist nicht bekannt.

### 5.2.2.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Timothy Edwards im Vergleich

Timothy Edwards hat wie sein Sohn eine Illuminationslehre und eine Sinneslehre vertreten. Anders als dieser vertrat Timothy Edwards eine feste *ordo salutis* in der puritanischen Bekehrungsmorphologie. Er verwendet auch ähnliche Begriffe und spricht wie sein Sohn etwa von *a thorough sense of sin*.

### 5.2.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Chauncy

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen im Vergleich mit Edwards bei Charles Chauncy untersucht. Charles Chauncy (1705-1787) war Pastor in der Kirchengemeinde in Boston. Er vertrat einen rationalistischen Arminianismus, der sich durch ein positives Menschenbild auszeichnete. Dadurch wurde er während der Erweckungsbewegung zum theologischen Gegner Edwards. Schließlich wurde er Unitarier und auch Anhänger der Allversöhnungslehre. Nach Chauncys Ansicht haben in der Erweckungszeit unkontrollierte Emotionen die Oberhand bekommen. Sein Verständnis von Sündenerkenntnis unterschied sich jedoch zunächst theologisch kaum von Edwards' Verständnis. Er verwendete in einer Predigt sogar eine ähnliche Metapher wie Edwards in seiner Predigt „Sinners in the Hand of an Angry God“ (Miller 1959:168; Griffin 1980:39-42; Marsden 2003:268-273).

#### 5.2.3.1 Die Illuminationslehre

Die Erleuchtung wirkt nach Charles Chauncy wie bei Edwards nur, wenn sie durch Gottes übernatürliches Wirken unterstützt wird (Chauncy 1755:290). Die Erleuchtung beginnt mit einem Wirken am Gewissen des Menschen (:292). Es ist der Geist Gottes, der die Menschen auf die Notwendigkeit ihrer Errettung aufmerksam macht (:295):

Now the Spirit of God, in managing the work of illumination, fixes the tho'ts (sic) of sinners upon revealed objects ... he ordinarily begins this work by awakening in the minds of sinners, such a concern about their future well-being as turns their tho'ts from the things of this world, to the things of God and their soul's salvation.

Es ist der Geist Gottes, der Gottes Licht in die Herzen der Menschen gibt (:296). Allerdings ist dieses Wirken des Geistes oft nicht so offensichtlich. Wie Edwards unterscheidet Chauncy *common illumination* von der *special illumination*. Anders als Edwards versteht er die Illumination als einen langsam sich entwickelnden Prozess: „Commonly the work of illumination is carried on, in a more gradual and less perceptible way“ (:299). Die Folge ist tatsächlich eine andere Wahrnehmung: „And now it is that they see divine objects in a different light from what they did before. They have such a sight of God as they love him with their whole souls“ (:296). Chauncy erklärt das Wesen dieses Lichtes: „That light, which, under the influence of God's Spirit, gives life and vigor to the 'new creation', is,

„the light of the glory of God“, as it is manifested in the Scripture. No other light is necessary“ (:302). Er grenzt dieses Licht von einer neuen Offenbarung ab (:284).

Charles Chauncy baut seine Illuminationslehre in seiner elften Predigt „The Method of the Spirit, in the Work of Illumination“ auf die Bibelstelle in Eph 1,18 auf (:277-316). Es geht wie bei Edwards um eine *mental sight* (:279). Die Illumination wird von ihm als Offenbarung beschrieben (:283). Diese Erleuchtung beruht auf den menschlichen Fähigkeiten (:307):

sin has „darkened men´s hearts“, and „blinded their eyes“, ... insomuch that they will never see „the truth as it is in Jesus“... unless by the influence of the illuminating Spirit. But what kind of influence is this? Not of a kind ... that supersedes the use, or sets aside the exercise, of men´s intellectual powers.

Chauncy vertrat wie Edwards eine Illuminationslehre. Die Erleuchtung geschieht wie bei Edwards im Sinne einer Offenbarung durch den Heiligen Geist im Verstand. Sie wird jedoch anders als bei Edwards als andauernder Prozess verstanden, in dem die Erleuchtung immer mehr zunimmt.

### 5.2.3.2 Die Sinneslehre

Die Erleuchtung bewirkt nach Charles Chauncy auch eine Wahrnehmung: „It not only perceives these objects, but perceives also, at the same time, a sweetness, beauty and excellency in them, greater or less, according to the nature of the object perceived, and the degree in which it is perceived“ (:285). Auch spricht Chauncy von einem *taste*: „But if the understanding is enlightened in the things of the Spirit, a taste for them will be a natural concomitant. When the mind is illuminated, so as to perceive revealed objects in their point of light, it will perceive also a beauty and glory in them“ (:287). Der Wiedergeborene bekommt eine andere Wahrnehmung durch die Erleuchtung (:286-287):

The moral change that is made in the understanding, by the illuminations of the Spirit of God, will at the same time, introduce a proportionable taste, relish, or savour of divine and spiritual objects. This taste may be, and actually is, wanting in irritated and corrupted minds.

Gottes Wahrheit hat eine Wirkung auf die Sinne: „The perception of truth is accompanied with pleasure, unless in those instances wherein it is intended to excite aversion, and give anxiety“ (:285). Letztere Erfahrung kann auch eine gefühlte Sündenerkenntnis einschließen (:292):

A sense of sin and guilt is ever accompanied more or less with distressing anxiety. This naturally puts the sinner upon looking out for help; and upon doing it, in a sober, serious and earnest manner. Persons under awakenings by the Spirit of God, especially if they are strong, and of any long continuance, are always tho´tful, and religiously so.

Chauncy unterscheidet sich jedoch in seiner Predigt „The Method of the Spirit, in the Work of the Illumination“ von Edwards in seiner Vorstellung in Bezug auf die Notwendigkeit einer *new sense*-Erfahrung. Seiner Ansicht nach reicht eine Erleuchtung im Verstand aus: „Their understanding may

be assisted, ... but no new faculty is introduced into their nature ... men have understandings to enlighten; otherwise they could not be enlightened“ (:280-281). Chauncy drückt diesen Unterschied im Folgenden noch deutlicher aus (:281):

It will, perhaps be said, those that are enlightened “discern spiritually” the things of the Spirit, which the „natural man” is not capable of doing: Nor can it be done, by any, without the introduction of some new faculty... There is no need of any new faculty in this sense... Nothing more indeed is necessary, in order to a „spiritual discerning of the things of the spirit”, than an ability to see them in a light that is new, and different from that in which they are seen by the understanding, considered in its meer (sic) natural state.

Er lehnt den *new sense*-Gedanken von Edwards ab: „What I aim at, ... is to show, that, in the work of illumination, there is no ‚physically new sense’ implanted in the Sinner, anymore than a physically new intellectual faculty“ (:286). Nach Chauncy reicht eine Illumination des Menschen aus. Sie bewirkt die Wiedergeburt. Das Empfangen eines *new sense* in der Wiedergeburt ist nicht notwendig.<sup>234</sup>

### 5.2.3.3 Die Ideenlehre

Die Fähigkeit der Menschen zur Erkenntnis ist getrübt. Deshalb ist die Erleuchtung durch den Geist im Verstand notwendig: „They eyes of men’s understanding being thus disordered, the illuminating work of God’s Spirit is designed for that help... This light, is necessary. We can, in no other way, have an idea of God“ (:292). Der Mensch braucht Ideen, um nicht in völliger Unkenntnis zu bleiben: „Ideas are the same things to the intellectual eye, that the rays of light are to the bodily eye. Were we void of ideas, we should be in total, mental darkness, and incapable of seeing with the eye of understanding, tho’it were ever so bright and clear“ (:282). Deshalb hat Gott ihm einen Verstand gegeben, damit er diese Ideen empfangen kann: „The ‚God of nature’ has therefore, not only implanted in us an intellectual faculty, but taken care to provide for the introduction of ideas into our minds, that it might be useful for us ...“ (:282). So vertritt Chauncy wie Edwards eine Ideenlehre. Sie besagt, dass der Mensch Ideen braucht, um nicht in völliger Unkenntnis zu bleiben. Anders als Edwards hat er aber nie die Wiedergeburt als *a new simple idea* bezeichnet.

---

<sup>234</sup> Damit lehnt Chauncy auch die Lehre von der *Infusion* ab. Mit dieser Lehre ist diejenige Vermittlung des Geistes an den Menschen gemeint, die ihm eine moralische Veränderung ermöglicht, weil sie ihm Gottes Natur vermittelt (Cherry 1958:34-39; McClymond & McDermott 2012:381-382; Strobel 2013:196ff.).

#### 5.2.3.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Chauncy im Vergleich

Wie Edwards vertrat Chauncy eine Illuminations-, Sinnes- und Ideenlehre.<sup>235</sup> Er verwendet Begriffe wie Edwards.<sup>236</sup> Anders als Edwards versteht er die Illumination als einen sich lange entwickelnden Prozess. Die Folge ist wie bei Edwards eine andere Wahrnehmung. Sie geht aber anders als bei Edwards nicht auf einen *new sense*, sondern auf den Erleuchtungsprozess zurück.

#### 5.2.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Theodorus Jacobus Frelinghuysen

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Theodorus Jacobus Frelinghuysen untersucht. Theodorus Jacobus Frelinghuysen (1691-1747) war ein reformierter Pastor, der aus Deutschland nach Amerika versetzt worden war. Er wurde in seiner Theologie sowohl durch die reformierte Theologie Hollands als auch durch den deutschen Pietismus geprägt. Seine *precommunion examination* hat viele seiner Gemeindeglieder verärgert und seine Eigenheit, Kleriker in ihrem Glaubensstand zu beurteilen, veranlasste seine Gegner auch in der Region zur öffentlichen Anklageschrift „Klagde“. Frelinghuysen war der Ansicht, dass eine tiefgehende Sündenerkenntnis einer Bekehrung vorausgehen müsse. Er gilt manchmal als der Vorläufer der Erweckungsbewegung „Great Awakening“ (Coalter 1986:15-23; Beeke 2000:vii-xxiii).

##### 5.2.4.1 Die Illuminationslehre

Nach der Predigt „The Poor and Contrite God’s Temple“ von Frelinghuysen soll der Mensch sich im Licht Gottes sehen: „Seek after knowledge of your spiritual need. To see yourself in light of the holy majesty of God“ (Beeke 2000:25). Denn nach der Predigt „A Declaration of God’s Power“, die er anlässlich eines Erdbebens hielt, wird genau dies im „Jüngsten Gericht“ geschehen: „You who are dead in sin will come to judgement. You will be summoned in fear and trembling before the judgement seat of Christ (Adam, where are you?), where your sins will be brought to light“ (:242). So vertritt auch Frelinghuysen wie Edwards eine Illuminationslehre.

---

<sup>235</sup> Nach Chauncys Ansicht haben in der Erweckungszeit unkontrollierte Emotionen die Oberhand bekommen (Griffin 1980:43-44). In seiner anonymen Schrift *The State of Religion in New England* (1742) hat er sich unter dem Pseudonym A.M. etwas positiver zur Sündenerkenntnis in der Erweckungsbewegung geäußert (Kidd 2008:95-96). Chauncy schließt hier nicht aus, dass es sich um ein Wirken Gottes handelt (:97).

<sup>236</sup> Im Unterschied zu Edwards sieht Chauncy eine gewisse Möglichkeit der Bekehrung, die Edwards ausgeschlossen hat. Chauncys Höllenpredigt unterscheidet sich kaum von der Edwards’ (Miller 1959:168). Den theologischen Auseinandersetzungen zwischen Edwards und Chauncy liegt ein philosophischer Unterschied zugrunde. (Marsden 2003:268-273;280-283).

#### 5.2.4.2 Die Sinneslehre

Frelinghuysen verwendet in seiner Predigt „The Poor and Contrite God’s Temple“ den Begriff *sense of sin* für *conviction of sin* und macht so deutlich, dass er eine Sinneslehre vertritt (:9-10):

Hence it is not wrong used to describe that dejected and sorrowful state of mind that frequently marks the Lord’s people because of either temporal afflictions or a sense of sin and divine judgements ... A sense of their spiritual helplessness and need causes them to cease them glorying themselves and in their emptiness.

Die „Armen im Geist“ erkennen und spüren ihre geistliche Not (:12-13). Es handelt sich dabei um eine schmerzvolle Erfahrung: „Those who are thus poor and destitute must also necessarily be concerned regarding their poverty, having a painful sense of it“ (:13). Diese Wahrnehmung wird von Frelinghuysen in der gleichen Predigt wie folgt beschrieben (:14):

A deep sense and clear perception of sin that convince the sinner of his miserable and condemned state, his unworthiness, his many sins, and his helplessness, his sins are a heavy burden that weigh him down. Thus his heart becomes sensitive, tender, ... A sense of sin arises as a heavy burden too heavy to be borne.

Ein reuevolles Herz ist auch ein sensibles Herz (:16). Frelinghuysen vergleicht solche Menschen mit einem *bruised reed*. Nur solche Gottesdienstbesucher wird er beim Abendmahl teilnehmen lassen (:21). Daher stellt er den Zuhörern Fragen zur Selbstprüfung (:22). Wenn der Zuhörer bei seiner Selbstprüfung zu der Erkenntnis kommt, dass ihm diese Voraussetzungen fehlen, dann soll er dem Abendmahl fernbleiben (:23): Frelinghuysen begründet das Ergebnis der Selbstprüfung mit dem Fehlen der Wahrnehmungsfähigkeit: „you have no clear, lively sense of being dejected and despondent on account of them ... You are not converted... the Word of God says you have no right, and if you come to the Lord’s Table anyway, you will seal your condemnation“ (:24).

Diejenigen Gottesdienstbesucher, die jedoch diese Armut im Geist verspüren, dürfen am Abendmahl teilnehmen (:25). Der Mensch muss seine Nichtigkeit vor Gott erkennen (:26). Auch in der Predigt „The Righteousness Scarcely Saved“ betont er die Notwendigkeit einer gefühlten Sündererkenntnis: „I will say, search for a correct, clear and heartfelt knowledge of your sins and of your lost state before God“ (:82). Zum Anlass des Erdbebens hält Frelinghuysen die Predigt „A Declaration of God’s Power“ und ermahnt seine Zuhörer, über ihre Sünden nachzudenken und ihr Gewicht zu fühlen (:231). Nach den Aussagen der Predigt „The Soul Seeking Jesus“ kennt Frelinghuysen aber auch andere Gefühle: „O, how this prompts love for Jesus! ... Do you not experience this? Or do you find yourself estranged from Him in a dead, dark sinful condition, complaining and weeping?“ (:201).



Frelinghuysen vertritt daher nicht nur eine Sinneslehre wie Edwards. Er betont sogar anders als Edwards die gefühlte Sündenerkenntnis als eine für die Bekehrung notwendige Erfahrung. Er bezeichnet die Menschen mit einer gefühlten Erfahrung der Sündenerkenntnis als die „Armen im Geist“. Sie dürfen am Abendmahl teilnehmen.

#### **5.2.4.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Jacobus Theodorus Frelinghuysen im Vergleich**

Wie Edwards vertritt Frelinghuysen sowohl eine Illuminationstheorie als auch eine Sinneslehre. Frelinghuysen verwendet den Begriff *sense of sin* für die Sündenerkenntnis. Wie der spätere Edwards schloss er Menschen ohne diese Erfahrung vom Abendmahl aus.

#### **5.2.5 Die philosophischen Voraussetzungen der Vorgänger Jonathan Edwards' im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

Bei den Vorgängern Edwards' finden sich gleiche philosophische Voraussetzungen wie bei Edwards, auch wenn sich der theologische Ansatz von Charles Chauncy in der Illuminations- und in der Sinneslehre von Edwards unterscheidet. Sie verwenden ähnliche Begriffe wie Edwards, um die Sündenerkenntnis zu beschreiben.

### **5.3 Die philosophischen Voraussetzungen der Zeitgenossen von Jonathan Edwards**

Unter den Erweckungspredigern der Epoche des „Great Awakening“ werden in dieser Darstellung alle diejenigen Prediger verstanden, die während dieser Zeit als Erweckungsprediger aufgetreten sind. Dies betrifft normalerweise sowohl Prediger in Amerika als auch in England. In dieser Forschung wird jedoch auf die Untersuchung derjenigen Erweckungsprediger Wert gelegt, die in einer Verbindung mit Edwards standen. In Amerika sind dies vor allem George Whitefield, Gilbert Tennent und James Davenport. Edwards hat Whitefield in Northampton in seiner Art zu Predigen erlebt. Wegen den Auseinandersetzungen um Tennent und Davenport hat er seine Werke *Distinguishing Marks*, *Some Thoughts* und *Religious Affections* geschrieben. Er hat sich auch für die Rehabilitation Davenports eingesetzt. In England war zur gleichen Zeit John Wesley als Erweckungsprediger tätig. Wesley hat Edwards' Werke in England verkürzt herausgegeben, weil er mit seiner Theologie nicht einverstanden war. Die gleichen theologischen Auseinandersetzungen gab es auch zwischen Whitefield und Wesley. Daher bieten sich nicht nur Vergleiche mit den amerikanischen Erweckungspredigern, sondern auch mit John Wesley an. Weitere Prediger in England und Amerika könnten genannt und untersucht werden. Im Folgenden werden die Erweckungsprediger dieser Zeit auf die philosophischen Voraussetzungen bei Edwards hin untersucht.

### 5.3.1 Die philosophischen Voraussetzungen von George Whitefield

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei George Whitefield untersucht. George Whitefield (1714-1770) war ein einflussreicher Erweckungsprediger in England und Amerika (Ostküste). Seine Tätigkeit war durch Massenveranstaltungen im Freien gekennzeichnet. Seine Predigtreisen wurden aber auch durch die Presse begleitet. Hier handelt es sich um einen Aspekt, den die neuere Forschung herausgestellt hat. Whitefields Verkündigung fiel durch seine Rhetorik auf, die auf seine frühere Schauspielkunst zurückgeführt werden kann. Seine Veranstaltungen wurden von psychosomatischen Manifestationen begleitet. Über seinen Predigtdienst hinaus sammelte Whitefield Geld für sein Waisenhaus in Georgia. Hier handelt es sich um einen Aspekt seiner Rhetorik, die besonders den Predigtzuhörer Benjamin Franklin beeindruckt hat. George Whitefields theologische Entwicklung lässt sich in verschiedene zeitliche Abschnitte einordnen (Cunha 2016:190-199;200-203; Minkema 2016:115-131; Henry 1957:95-114; Riecker 1962:9-20; Lambert 2016:72; Olson 2016:38-39).

#### 5.3.1.1 Die Illuminationslehre

Die Erleuchtung des Menschen durch Gott lässt ihn geistliche Wahrheiten erkennen. Aber Whitefield beschreibt nach dem Lesen des Buches von Scougal auch seine eigene Erleuchtungserfahrung in der Wiedergeburt: „A ray of Divine light was instantaneously darted in upon my soul, and from that moment, but not till then, did I know that I must be a new creature“ (Lambert 2016:72). Man kann bei Whitefield sogar von einer Art *spiritualized Enlightenment* sprechen. Der Mensch erfährt sich *coram deo*. Er steht allein vor Gott. Sein Verstand ist wichtig zur Gottes- und Selbsterkenntnis. Doch der Mensch hat nach seiner Predigt „The Potter and the Clay“ die Wirkung seines *candle of the Light* durch den Sündenfall verloren (Gatiss 2012,1:250). Daher muss sein Verstand erleuchtet werden. Dies geschieht in der Wiedergeburt: „Our understandings must be enlightened“ (:256). Dies geschieht nach der Predigt „A Penitent Heart, the Best New Year’s Gift“ durch die Erkenntnis Gottes (Gatiss 2012,2:28). Diese Erleuchtung geschieht nach der Predigt „The Righteousness of Christ an Everlasting Righteousness“ jedoch in einem Prozess: „God is pleased to make light come gradually in and by means we are prepared to receive it“ (Gatiss 2012,1:281). Die Heiden wird Gott nach ihrer Erkenntnis beurteilen (:291). Trotzdem darf man das Wirken des Gewissens nicht mit dem Licht des Geistes verwechseln (Gatiss 2012,2:160-161). Wie Edwards hat Whitefield also eine Illuminationstheorie vertreten. Er verwendet wie Edwards’ Großvater den Begriff *candle of the Light*.

#### 5.3.1.2 Die Sinneslehre

Whitefield spricht in der Predigt „Christ, the Believer’s Husband“ von einer *doctrine of inward feelings* (Gatiss 2012,1:218). Die Angst vor der Hölle kann der Mensch fühlen (:357). Es geht aber auch

darum, seine Sünden zu fühlen (:360). Zu einem solchen Gefühl muss man jedoch „erweckt“ werden (:262). Dann kann man zu Christus mit einem Gefühl der Unwürdigkeit kommen (:363,372-373). In dieses Gefühl wirkt wie bei Edwards auch Satan hinein (:275).

Auch in der Predigt „The Holy Spirit Convincing the World of Sin, Righteousness and Judgement“ bezieht er sich auf die fühlbare Sündenerkenntnis bei dem Apostel Paulus vor seiner Bekehrung. Anhand dieser Bibelstelle entwickelt er seine Bekehrungsmorphologie (Gatiss 2012,2:156):

Such a sense of all his other sins, probably at the same time revived in his mind, that immediately he died, that is, died to all his false confidences and was thrown into such an agony of soul that he continued three days and neither did eat nor drink. This is the method of the Spirit of God generally takes in dealing with sinners. He first convinces them of some heinous actual sin and at the same time brings all their other sins to remembrance.

Es genügt nicht, geistliche Wahrheiten im Verstand zu kennen (:162). Nur wer die Sündenerkenntnis erfahren hat, kann davon sprechen (:163).

Whitefield unterscheidet das geistliche Gefühl vom körperlichen Gefühl. Christen fühlen die Gegenwart Christi in sich. Dies betont Whitefield gegenüber seinen Gegnern. Dabei spricht er von *spiritual sensation*: „I know, indeed, the men of this generation deny there is any such thing as feeling Christ within them... The Apostle prays that the Ephesians may abound in all knowledge and spiritual understanding, or as it might be rendered, spiritual sensation“ (Gatiss 2012,1:417). In seiner Predigt „A Penitent Heart, the Best New Year’s Gift“ erklärt er, dass Menschen dieses Gefühl erst dann kennenlernen, wenn sie die Erfahrung der Wiedergeburt machen (Gatiss 2012,2:29).

Whitefield vertritt anders als Edwards eine *doctrine of inward feelings* (Gatiss 2012,1:218). Diese schließt eine gefühlte Sündenerkenntnis wie bei Edwards ein (1:360). Wie Edwards predigt er über das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (:437). Dabei lädt er die Menschen ein, mit ihren Gefühlen zu Christus zu kommen. Wie Edwards predigt er auch über Joh 16,7-9 und entwickelt anhand dieser Bibelstelle eine eigene Bekehrungsmorphologie (Gatiss 2012,2:156). Er kann die gefühlte Sündenerkenntnis aber anders als Edwards als *a feeling experimental sense* bezeichnen (Gatiss 2012,1:158). Aber er kennt auch die *spiritual sensation* der Wiedergeburt, die Edwards mit seinem Begriff *new sense of the heart* beschreibt (:417).

### 5.3.1.3 Die Ideenlehre

Anklänge einer gewissen Ideenlehre kann man bei Whitefield darin finden, dass er in seiner Predigt „Christ the Only Preservative against a Reprobate Spirit“ Bezug auf die Tatsache nimmt, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde und dieses Bild durch den Sündenfall verloren ging (Gatiss 2012,2:305). In der Predigt „The Wise and Foolish Virgins“ bezieht er sich auf das erneuerte Gottesbild im Menschen durch die Wiedergeburt. So spricht der Bräutigam zu den Jungfrauen: „You

desire me to open the door but how can you come in hither not having on a wedding garment? Alas, you are naked! Where is my outward righteousness imputed to you? Where is my divine image stamped upon your souls“ (Gatiss 2012,1:434). Wie Edwards vertritt auch Whitefield eine Ideenlehre. Anders als Edwards hat er aber nie die Wiedergeburt als *a new simple idea* bezeichnet.

#### **5.3.1.4 Die philosophischen Voraussetzungen von George Whitefield im Vergleich**

Wie Edwards hat Whitefield eine Illuminationslehre und eine Sinneslehre vertreten. Dabei verwendet er ähnliche Begriffe wie Edwards und wie dessen Großvater. So gebraucht er den Begriff *candle of the heart*, um den Verlust der göttlichen Erleuchtung im Urzustand zu beschreiben. Whitefield vertritt anders als Edwards eine *doctrine of inward feelings*. In seiner Sinneslehre verwendet er den Begriff der *spiritual sensation* anstelle von Edwards' Begriff *new sense*. Er bezeichnet eine gefühlte Sündenerkenntnis anders als Edwards als *a feeling experimental sense*. Auch Whitefield hat eine Ideenlehre wie Edwards vertreten.

#### **5.3.2 Die philosophischen Voraussetzungen von Gilbert Tennent**

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Gilbert Tennent im Vergleich mit Jonathan Edwards untersucht. Gilbert Tennent (1703-1764) war ein amerikanischer Erweckungsprediger zu Zeit der Epoche des „Great Awakening“. Sein Vater William Tennent hat das sogenannte „Log College“, eine Ausbildungsstätte für Erweckungsprediger, gegründet. Gelegentlich wird sein Sohn Gilbert Tennent in der Forschung wegen seiner Predigtweise als *Son of Thunder* bezeichnet. Gilbert Tennent war mit dem Erweckungsprediger Frelinghuysen befreundet, grenzte sich aber als Calvinist theologisch gegenüber Graf Zinzendorf ab.

Die Zeit vor seiner Bekehrung zeichnete sich durch eine derart intensive Sündenerkenntnis aus, dass er von einer Predigtstätigkeit zunächst Abstand nahm. Sie hatte auch gesundheitliche Auswirkungen. Gilbert Tennent wurde vor allem durch seine Kritik an unbekehrten Pastorenkollegen bekannt, die er in seiner Predigt „The Danger of an Unconverted Ministry“ geäußert hat (Maxson 1920:21-39,71,83,87,97; Coalter 1986:8-9).

##### **5.3.2.1 Die Illuminationslehre**

Nach Gilbert Tennents Ansicht braucht der Mensch Erkenntnis und Erleuchtung durch Gott (o.A. 1855:69ff.). Weisheit erfährt nach der Predigt „The Wisdom of God in Redemption“ nur der Mensch, der von Gott *sufficient light* dazu hat (:95). Tennent ermahnt seine Zuhörer nach der Predigt „Solemn Warning“ weil sie ihre Augen vor dem Licht verschlossen haben: „Is it not to be fear'd that *God* in Justice has left you to a *Spirit of Slumber*? Because you shut your Eyes against the Light, John 3. That

you should sleep and never awake. Jer.51,57“ (Bushman 1970:18). So vertrat Tennent wie Edwards eine Illuminationslehre.

### **5.3.2.2 Die Sinneslehre**

In seiner Predigt “Sermon II. The Divine Mercy” über Ex 34,6 unterscheidet Tennent ähnlich wie Edwards *common mercy* und *special mercy* (Sermons and Essays 1855:38). Wer abgefallen ist, soll sich als einer fühlen, der davon emotional betroffen ist: „Have they backslidden from God, and are they labouring to be sensible thereof?“ (:44). Daran, dass der Mensch seine Sündenerkenntnis fühlt, kann der Mensch erkennen, dass Gottes Gnade ihm im Sinne der Erwählung gilt: „Those who have an interest in the special mercy of God, have been made (...) sensible of their misery“ (:46).

Wie Edwards hat Tennent eine Sinneslehre vertreten. Anders als Edwards erkennt man an der gefühlten Sündenerkenntnis die Erwählung durch Gott. Die Frage, ob Tennent eine Ideenlehre vertreten hat, konnte in dieser Forschung nicht beantwortet werden.

### **5.3.2.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Gilbert Tennent im Vergleich**

Wie Edwards hat Tennent demnach eine Illuminations- und eine Sinneslehre vertreten. Dabei hat er ähnliche Begriffe verwendet. Für ihn ist anders als für Edwards eine gefühlte Sündenerkenntnis schon ein mögliches Zeichen der Erwählung. Weisheit erfährt nur der Mensch, der von Gott *sufficient light* dazu hat. Ob er eine Ideenlehre vertreten hat, ist nicht bekannt.

### **5.3.3 Die philosophischen Voraussetzungen von James Davenport**

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei James Davenport untersucht. Die Erforschung der philosophischen Voraussetzungen bezieht sich sowohl auf die Sekundärliteratur als auch auf eigene Erkenntnisse des Autors bei der Analyse der Primärtexte. James Davenport (1717-1757) war der Erweckungsprediger in der Erweckungsbewegung, der in der Forschung manchmal als der *Mad Enthusiast* bezeichnet wird. Sein Vater war Pastor. Davenport kam daher aus einer anerkannten Theologenfamilie. Leider weiß man das meiste von James Davenport nur durch seine Gegner. Umso wichtiger ist die erhaltene Predigt, die hier vorliegende Untersuchung analysiert. Ihr vorangestellt ist ein Vorwort von Gilbert Tennent. Danach muss sein Kollege Tennent Davenport sehr geschätzt haben. Davenport predigte zuerst mit einem anderen Erweckungsprediger (Jonathan Barber) zusammen. Unter Davenports Tätigkeit kam es 1741 zu einer Erweckung unter Indianern, die von Sündenerkenntnis begleitet war. Davenport u.a. gründeten das zweite Ausbildungsinstitut für Erweckungsprediger *The Shepherds Tent*.

Die emotionale Predigtweise ging über Tennents Ansatz hinaus: Davenport erklärte nicht nur wie Tennent viele Pastorenkollegen als unbekehrt, sondern nannte auch öffentlich ihre Namen und

ließ ihre Schriftstücke öffentlich verbrennen. Singend zog er mit seinen Anhängern durch die Straßen und wurde schließlich wegen Störung der öffentlichen Ordnung verhaftet. Edwards setzte sich jedoch für seine Rehabilitation ein (Coalter 1986:94-99; J. Tracy 1997:230-254; Brockway 2003:114ff.,125-139; Marsden 2003:276; Murray 1992:224; Kidd 2007:110,138-155).

#### **5.3.3.1 Die Illuminationslehre**

Davenport bezieht sich wohlwollend auf Whitefield (Davenport 1755:17) und ruft seine Kollegen auf, sich in der Verkündigung des Evangeliums zu engagieren. Es geht darum, Menschen von der Dunkelheit zum Licht einzuladen: „Oh! Shall we not be engaging then ... to open Men's eyes ... and to turn them from Darkness to Light“ (:20). Bei Davenport bezieht sich die Illuminationslehre ausschließlich auf die Verkündigung.

#### **5.3.3.2 Die Sinneslehre**

Nach Davenport ist es die Aufgabe eines Predigers, die Menschen emotional zu erreichen (:11):

We are call'd in the ministerial Work, as Instruments *to instruct* the Ignorant, *to convince* the Erroneous, *to reclaim* the Vicious, *to awaken* the Secure, *to rouse* the Slothful, *to sap* the Foundations of the Hypocrites, and *to shew* the Selfrighteous their extream (sic) and destructive Folly.

In Davenports Predigt bezieht sich auch die Sinneslehre ausschließlich auf die Verkündigung. In der gottesdienstlichen Praxis haben jedoch viele Menschen unter seiner Predigt eine durch körperliche Manifestationen begleitete gefühlte Sündenerkenntnis erfahren. Ob Davenport eine Ideenlehre vertreten hat, ist nicht bekannt.

#### **5.3.3.3 Die philosophischen Voraussetzungen von James Davenport im Vergleich**

Bei James Davenport findet sich wie bei Edwards eine Illuminations- und Sinneslehre. Ob er eine Ideenlehre vertreten hat ist nicht bekannt. Allerdings liegt auch nur ein geringer Bestand an Quellentexten vor. Bei Davenport beziehen sich die Illuminations- und Sinneslehre in den hier vorliegenden Texten anders als bei Edwards ausschließlich auf die Verkündigung. Dabei hat er Begriffe wie Edwards verwendet. Nach Davenport liegt die Betonung auf der Predigt. Die Prediger öffnen den Menschen die Augen.

#### **5.3.4 Die philosophischen Voraussetzungen von John Wesley**

Im Folgenden wird bei John Wesley nach den philosophischen Voraussetzungen geforscht. Die Erforschung der philosophischen Voraussetzungen bezieht sich sowohl auf die Sekundärliteratur als auch auf eigene Erkenntnisse des Autors bei der Analyse der Primärtexte. John Wesley (1703-1791)

ist der Gründer des Methodismus, einer evangelischen Freikirche in England. Er begann als Erweckungsprediger mit Freiversammlungen. In der Forschung wird ihm oft eine arminianische Theologie unterstellt. Die neuere Ansicht folgt jedoch mehr seinem eigenen Ansatz, der ihn wie er selbst nun „am äußersten Rande des Calvinismus“ versteht. Wesleys Tätigkeit ist durch lebenslange Predigtreisen in England gekennzeichnet. Bei seinen Predigten kam es aufgrund der erfahrenen Sündenerkenntnis immer wieder zu psychosomatischen Reaktionen bei den Zuhörern. Schließlich neigte Wesley zu einem christlichen Perfektionismus. Er organisierte seine Zuhörer in Klassen und strukturierte so eine neue Freikirche (Clapper 1989:57-58; Collins 1997:38-44,55-57,69-71, 123-124,154-159,217-221; Collins 2007:73-82; 122-123; Klaiber 2014:66-70; Witherington III 2016:214).

### 5.3.4.1 Die Illuminationslehre

Wesley kann wie Edwards von der unterschiedlichen Erleuchtung beim nicht-wiedergeborenen bzw. beim wiedergeborenen Menschen sprechen.<sup>237</sup> Anklingend an Joh 1,9 spricht er vom Licht Gottes im Leben des Unbekehrten genauso wie die Puritaner<sup>238</sup> eine *common illumination* bzw. eine *saving illumination* erwähnen. Es ist daher interessant, dass sich die Illuminationstheorie auch in den Schriften John Wesleys findet (Collins 1997:39): „Everyone has some measure of that light, some faint glimmering ray, which sooner or later, more or less, enlightens every man that cometh into the world.“ (zit. in Collins 2007:74). Man kann bei Wesley im Zusammenhang mit der Illumination auch von *Convincing Grace* sprechen: „... the illumating, revealing work of the Holy Spirit, for Wesley, is purposive, christologically oriented ... The Holy Spirit must play a leading, superintending role in the process of repentance, convicting, illuminating, and teaching“ (:122-123). In seiner Predigt „The Difference Between Walking by Sight, and Walking by Faith“ spricht er von der Erleuchtung der Menschen: „God ... pours divine light into their soul; whereby they are enabled to ‚see God and the things of God‘“ (Jackson 1978,7:260, Crutcher 2010:131). Nach Wesley sieht der Mensch das Licht Gottes in dem Angesicht Jesu Christi: „he seeth the light of God in the face of Jesus Christ“ (Outler 1975,11:7, Mealey 2012:242). In seiner Schrift *The Scripture Way of Salvation* spricht Wesley von der Illumination: „It implies both a supernatural *evidence* of God, and of the things of God, a kind of spiritual *light* exhibited to the soul, and a supernatural *sight* or perception thereof“ (Wesley 1765:43 (2.1); Mealey 2012:250). Dies geschieht durch das Wirken des Geistes: „By this two-fold operation

---

<sup>237</sup> Auf die Illuminationslehre bei Wesley hat Mealey verwiesen (2012:250-251). Wesley spricht wie Edwards von einem *spiritual light* oder von einer *supernatural sight* (vgl. auch Long 2005:8-15). Long sieht auch einen Bezug zur Illuminationslehre von Augustinus bei Wesley. Diese sieht er durch die *Cambridge Platonists* an Wesley vermittelt (Long 2005:13 vgl. auch Long 2005:64,174,178,183,186).

<sup>238</sup> Man kann auch eine Beeinflussung durch die *Cambridge Platonists* nachweisen (Crutcher 2010:65). Jedoch selbst Thomas von Aquino hat wie Wesley schon geglaubt, dass man Gott nur durch eine übernatürliche Gabe Gottes wahrnehmen kann (Long 2005:57). „... knowledge is first „sensible“ (Long 2005:57).

of the Holy Spirit – having the eyes of our soul both *opened* and *enlightened* – we see the things which the natural ‚eye hath not seen, neither the ear heard“ (Wesley 1765:43 (2.1), Mealey 2012:251). Wie Edwards unterscheidet Wesley in seiner Illuminationslehre *common illumination* und *saving illumination*. Die Erleuchtung durch den Heiligen Geist führt wie bei Edwards zu dem Wirken der *Convincing Grace*. Wie Edwards hat Wesley eine Illuminationslehre vertreten. Er spricht wie Edwards von einer unterschiedlichen Erleuchtungserfahrung beim nicht-wiedergeborenen und beim wiedergeborenen Menschen.

#### 5.3.4.2 Die Sinneslehre

Nach Wesley ist Sündenerkenntnis auch ein gefühlter Zustand: „*Conviction of sin is therefore, the state of being sensible of guilt. Where this does not exist, there can be no repentance*“ (Burwash 1967:115). Allerdings hält Wesley diesen Zustand für ganz normal. Er ist noch kein Zeichen von Bekehrung: „All this, and more, you may have deeply felt ... Convictions in every degree of intensity, are not unusual with multitudes, who never repent of their sins“ (Burwash 1967:116).

Wesley beschreibt die Wiedergeburt als ein *opening of the spiritual senses* (Mealey 2012:253).<sup>239</sup> In der Wiedergeburt erfährt der Mensch eine Wiederherstellung der Sinneswahrnehmung, die ihm im Sündenfall verloren ging: „His whole soul is now sensible of God ... all his spiritual senses being now awakened“ (Wesley 1748:19 (1.8-10), Mealey 2012:254). Daher kann man von Wesley's Lehre der Wiedergeburt als *spiritual sensation* sprechen (Mealey 2012:255). Die Wiedergeburt vermittelt dem Menschen ein *spiritual sensorium* (Long 2005:130). Der Begriff *spiritual sense* gehört zu Wesleys Erfahrungstheologie. Ob man ein solches Sinnesorgan hat, erfährt man durch die entsprechenden religiösen Affekte. Mit dem Begriff ist daher nicht etwas Mystisches, sondern etwas gemeint, das in jedem Gläubigen gegenwärtig ist. Es geht darum, innerlich die Liebe Gottes zu spüren. Dieses Sinnesorgan ist wie bei Edwards ein Konstrukt, von dem angenommen wird, dass es hinter den religiösen Affekten liegt.<sup>240</sup> So wird auch der Glaube in der Schrift *Earnest Appeal to Men of Reason and Religion* neu definiert: „Faith ... is with regard to the spiritual world, what sense is with regard to the natural. It is the spiritual sensation of every soul that is born of God“ (Jackson 1978,9:4-5, Crutcher 2010:125).<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> Die Sinneslehre Wesleys wurde von Mealey erarbeitet (2012:241-255 vgl. auch Crutcher 2010:8,37,85125-138). Mealey setzt Wesleys Sinnesverständnis in Verbindung mit der Sinneslehre von Augustinus und von John Locke (:241,247-248,256 vgl. auch Crutcher 2010:45-48,50-55; Klaiber 2013:66,79). Nach Wesleys Ansicht werden beim Wiedergeborenen andere Sinne geöffnet als beim Nichtwiedergeborenen (Collins 2007:142). Wesleys Verständnis von *Religious Affections* hat Clapper erforscht und u.a. mit dem Ansatz von Edwards verglichen (Clapper 1989).

<sup>240</sup> Wesley hat Edwards' Werke verkürzt herausgegeben. Möglicherweise stellt Edwards sogar eine wichtige Quelle im Denken Wesleys dar (Clapper 1989:57-68,123-124,138-139).

<sup>241</sup> Man kann im Denken Wesley's eine Art „Empirizismus“ sehen (Crutcher 2010:126ff.). Crutcher ist jedoch der Ansicht, dass Wesley viel mehr noch von Aristoteles beeinflusst ist (Crutcher 2010:136, zur Diskussion s. auch Long



Wie Edwards sieht Wesley ein Zusammenwirken zwischen Verstand und Gefühl. Er erklärt in seiner Schrift *Thought Upon Necessity*, dass der Verstand die Sinneseindrücke empfängt und sie nicht selbst kreiert (Crutcher 2010:83). Es gibt bei Wesley auch eine gewisse Passivität in den Sinnen. Für ein Konzept vom freien Willen des Menschen ist sein Ansatz einer aktiven Rolle des Verstandes bei der Aufnahme von Sinneseindrücken wichtig.

Wesley hat eine „Herzensreligion“ vertreten. Diese nimmt auch Bezug auf die religiösen Affekte und hat sich in Wesley's affektiver Sprache<sup>242</sup> ausgedrückt. Herz und Affekte<sup>243</sup> sind miteinander verbunden. Daher gibt es sowohl eine Verbindung zwischen dem Herzen und den Sinnen als auch dem Herzen mit dem Verstand. Selbst das Gewissen ist mit dem Herzen verbunden. Sowohl das Herz als auch das Gewissen sind jedoch manchmal Täuschungen ausgesetzt (Clapper 1989:2-3;28-33;46-50).

Wesley hatte viel mit Menschen zu tun, die die Gefühle im Glauben ablehnten. Daher behauptet er: Wer keinen neuen Sinn bekommen hat, ist auch gar kein Christ: „Unless they have new senses, ideas, passions and temper, ... they are no Christians!“ (Outler 1985,4:175).

Trotzdem glaubt er, dass Christen, die keine solche Art der Sündenerkenntnis erlebt haben, unter einer geistlichen Fehlentwicklung leiden (Burwash 1967:119-120). *Gracious affections* entstehen aufgrund von geistlicher, göttlicher und übernatürlicher Beeinflussung des Herzens. Dabei gibt der Geist Gottes<sup>244</sup> dem Menschen *a new spiritual sense*. Diese *gracious affections* sind bei Edwards wie bei Wesley von dem Prozess der Überführung einer „utter insufficiency, despicableness and odiousness, with an answerable frame of heart, arising from a discovery of God's holiness“ begleitet (Clapper 1989:146-147). In seiner Predigt „A Farther Appeal“ erklärt er, dass der Wiedergeborene „a new class of senses opened in your soul“ braucht (zit. in Collins 2007:142): „In quickening the soul, God brings its senses to life, such that they perceive the spiritual realm in general and the divine love in particular“ (Collins 2007:202).<sup>245</sup>

Wo Edwards beim Wiedergeborenen vom *new sense of the heart* spricht, betont Wesley, dass der Wiedergeborene über einen *spiritual sense* verfügt. Wie bei Edwards handelt es sich dabei nicht um etwas Mystisches, sondern um einen Sinn, der in jedem Gläubigen gegenwärtig ist. Mit dem

---

2005:8ff.,78ff.,82ff; Long 2005:13). Für Wesley belegen die religiösen Gefühle die Tatsache, dass Gott am Werk ist (Crutcher 2010:189).

<sup>242</sup> Wesley verwendet wie Edwards den Begriff *gracious affections* (vgl. Edwards' Werk *Religious Affections*). *Gracious Affections* entstehen nach Wesley aufgrund von geistlicher, göttlicher und übernatürlicher Beeinflussung des Herzens. Daher gibt der Geist Gottes dem Menschen wie bei Edwards *a new spiritual sense* (Collins 1997:146-147).

<sup>243</sup> Vgl. Clapper 1989:2-3,28-33,46-55.

<sup>244</sup> Klaiber findet die Ursache der Sinneslehre Wesleys in der mittelalterlichen Theologie (Klaiber 2014:67 zum Wirken des Geistes auf dem Heilsweg bei Wesley s. auch Klaiber 2014:71ff.).

<sup>245</sup> Für Wesley war die Erfahrung der Wiedergeburt „an epistemological event that opens a new way of knowing“ (Collins 2007:202). Demnach wird der Glaube als *a spiritual sense in terms of seeing eye and hearing ear* verstanden (Collins 2007:202). Man kann daher auch eine Nähe zu dem französischen Philosophen Nicholas Malebranche annehmen (Crutcher 2010:65).

*spiritual sense* ist also wie bei Edwards ein Konstrukt gemeint. Wie bei Edwards lässt sich Wesleys Erkenntnistheorie mit dem Einfluss von Locke in Verbindung bringen. Man kann diese Sichtweise allerdings auch übertreiben.<sup>246</sup> In Bezug auf den Aspekt der Theologie Edwards, der die *evangelical humiliation* betont, sind sich Wesley und Edwards einig (Clapper 1989:156-147).

Anders als bei Edwards meint die Wiedergeburt ein *opening of the spiritual senses* (Mealey 2012:253), nicht eine *infusion* eines *new spiritual sense* wie bei Edwards. Trotzdem kann er den *spiritual sense* als Gabe von Gott (Long 2005:130) ansehen. Wo Edwards beim Wiedergeborenen vom *new sense of the heart* spricht, betont Wesley, dass der Wiedergeborene über einen *spiritual sense* verfügt. Mit dem Begriff *spiritual sense* ist also wie bei Edwards ein Konstrukt gemeint. (Lean 1979:53-54,66,68ff.,129ff, Collins 1997:39,43-44,146-147,159; Clapper 1989:2-3,28-33,46-50,57-58,123-124, Crutcher 2010:83; Collins 1997:41-42; Mealey 2012: 242; Minkema 2016:200).

### 5.3.4.3 Die Ideenlehre

Für Wesley (und Thomas von Aquino) entstehen die Ideen in Gott (Long 2005:57).<sup>247</sup> Nach Wesley sind die Ideen daher nicht angeboren.<sup>248</sup> Sie entstehen aus den Sinneseindrücken: „... ideas are not innate, but must all originally come from our senses“ (Outler 1975,11:§§32-33 zit. in Mealey 2012:245). Aber er meint nicht nur die natürlichen Sinne: „Not only those which are called natural senses, ... but spiritual senses ... that you have a new class of senses opened in your soul ... to discern spiritual objects“ (Outler 1975,11:32-33, , Mealey 2012:245). Erst wenn der Mensch über diese *spiritual senses* verfügt, kann er Gott erkennen: „... till you have these internal senses, till the eyes of your understanding are opened, you have no apprehension of divine things, no idea of them all“ (Outler 1975,11:32-33, Mealey 2012:245). Daher beruht bei Wesley das Wirken des Verstandes auf den Sinneseindrücken.<sup>249</sup>

---

<sup>246</sup> Klaiber sieht einen starken Einfluss von John Locke auf John Wesley (Klaiber 2014,8:66-70): „Wesley schließt sich ... weitgehend an Lockes Empirismus an“ (Klaiber 2014,8:66). „Wesley baut also das Lockesche Erkenntnischema noch einmal parallel für den geistlichen Bereich auf“ (Klaiber 2014:67). Collins weist auf die Unterschiede zwischen John Wesley und John Locke hin (Collins 2007:202ff.) Ob man allerdings Wesley zurück in die Scholastik datieren darf, ist auch umstritten (Collins 2007:308). Wesleys Empirizismus unterscheidet sich auch deutlich von Locke: „Locke’s anti-metaphysical empiricism is at odds with Wesley’s more metaphysically friendly version“ (Crutcher 2010:47). Wesley zieht demgegenüber aristotelische Sichtweisen vor (Crutcher 2010:52). Nach Mealey ist Wesleys theologischer Ansatz „antithetical to Locke“ (Mealey 2012: 256).

<sup>247</sup> Die Ideenlehre von Wesley hat Long erarbeitet (2005). Long sieht bei Wesley deutliche Bezüge zu den „Cambridge Platonists“ (:42). Er vergleicht Wesleys Ansatz auch mit Thomas von Aquino und Nicholas Malebranche (:57,123). Danach ist Erkenntnis nur möglich durch die Partizipation des Menschen an den Ideen Gottes. Long diskutiert auch den Einfluss Lockes auf Wesleys Ideenlehre (:79-86). Genau an dieser Stelle spricht sich Wesley jedoch gegen Locke aus (:86).

<sup>248</sup> Im Christliche Platonismus sind die Ideen nicht angeboren (Long 2005:42).

<sup>249</sup> Hierbei greift Wesley auf einen aristotelischen Ansatz zurück, der allerdings einem lockeschen Ansatz widerspricht (Mealey 2012:246,247).

Bei Wesley ist das Moralgesetz *a copy of the divine mind*: „The moral law as a copy of the divine mind, the *form* of God as sinners are able to beat it, is therefore employed in a conjunction of Word and Spirit to shed increasing light upon the consciences to reveal shafts of the righteousness and justice of God“ (Collins 2007:123).<sup>250</sup> Wie bei Edwards entstehen in Wesleys Ideenlehre die Ideen in Gott. Daher ist das Moralgesetz ein Kopie des göttlichen Denkens. Anders als Edwards bezeichnet Wesley die Wiedergeburt jedoch nicht als *a new simple idea*.

#### **5.3.4.4 Die philosophischen Voraussetzungen von John Wesley im Vergleich**

Wie Edwards hat Wesley eine Illuminations-, Sinnes- und Ideenlehre vertreten. Er hat Begriffe wie Edwards verwendet. Das Gewissen ist nach Wesley eine übernatürliche Gabe Gottes, die bei Edwards dem *sense of the heart* entspricht. Wie bei Zinzendorf sieht der Mensch das Licht Gott im Angesicht Jesu Christi. Anders als Edwards spricht Wesley davon, dass bei der Wiedergeburt spezielle geistliche Sinne des Menschen geöffnet werden. Die Wiedergeburt vermittelt dem Menschen ein *spiritual sensorium*. Wer keine gefühlte Sündenerkenntnis erlebt hat, leidet nach Wesley unter einer geistlichen Fehlentwicklung.

#### **5.3.5 Die philosophischen Voraussetzungen der Zeitgenossen im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

Im Vergleich mit Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis sind die philosophischen Voraussetzungen bei den Erweckungspredigern am deutlichsten bei John Wesley. Aber auch die anderen Erweckungsprediger haben philosophische Voraussetzungen. Wie Edwards vertreten einige in dieser Untersuchung analysierten Erweckungsprediger eine Illuminations- und Sinneslehre. Allerdings wird sie nicht mehr so klar formuliert wie noch von Stoddard und Chauncy. Schon diese kamen nicht an die Klarheit der Definition bei Jonathan Edwards heran. Eine Ausnahme bildet John Wesley, der auch eine Ideenlehre vertritt und deswegen wie Edwards mit dem britischen Philosophen John Locke verglichen wird. Wesley unterscheidet sich von Edwards dahingehend, dass er ähnlich wie Chauncy in Hinsicht auf die Illuminationslehre die Sinneserfahrung prozessartig als *opening of the spiritual senses* versteht. Dies unterscheidet sich von der Vorstellung Edwards', die darin besteht, dass der Mensch bei der Erfahrung der Wiedergeburt durch *infusion* von Gott einen *new sense* erhält. Dennoch versteht Wesley den *spiritual sense* auch als Gabe Gottes.

---

<sup>250</sup> Auch Wesley wird wie Edwards mit den *Cambridge Platonists* verglichen (Crutcher 2010:61-65).

## 5.4 Die philosophischen Voraussetzungen der Nachfolger Jonathan Edwards'

In der nun folgenden Forschung wird der Frage nachgegangen, ob auch die Nachfolger Jonathan Edwards' in ihrer Theologie von philosophischen Voraussetzungen geprägt sind. Unter seinen Nachfolgern Edwards' werden im Folgenden zunächst Verwandte Edwards verstanden. So wird der Enkel von Edwards, Timothy Dwight, aus der Liste ausgewählt, wobei weitere Erweckungsprediger (wie z.B. auch der Sohn Jonathan Edwards, Jr.) genannt und analysiert werden könnten. Die Erweckungstätigkeit Dwights an der heutigen Universität in Yale ragt jedoch in ihrer Bedeutung hervor.

Unter den Nachfolgern Edwards' werden in dieser Darstellung aber auch alle diejenigen Prediger verstanden, die sich in einem theologischen Sinne als Nachfolger Edwards' verstanden haben. Sie werden in der Forschung mit den unterschiedlichen Begriffen *Edwardians*, *New Divinity*-Theologen oder auch *Consistent Calvinists* bezeichnet. Zu diesen Erweckungspredigern gehört vor allem Asahel Nettleton. Murray ist es besonders wichtig herauszustellen, dass es noch viel mehr solcher calvinistisch geprägter Erweckungsprediger in der Epoche des „Second Great Awakening“ gab.

In der früheren Forschung wurde Charles Grandison Finney nicht als Nachfolger der Theologie Edwards' gesehen, obwohl er sich selbst als solcher verstanden hat. Man hat ihn eher wie Wesley als Arminianer eingeordnet. Dabei sollte er ursprünglich der theologische Nachfolger von Dwight und damit der Leiter der Erweckungsbewegung im „Second Great Awakening“ werden. Finneys Theologie löste jedoch Irritationen aus, weil er sich scheinbar von der Theologie Edwards' gelöst hatte. Heftige Auseinandersetzungen mit Asahel Nettleton und einem anderen Erweckungsprediger mit dem Namen Lyman Beecher waren die Folge. Später schloss sich Beecher Finney wieder an.<sup>251</sup> Asahel Nettleton ist also im Sinne Murrays viel eher als theologischer Nachfolger Edwards anzusehen als Finney. Die neuere Forschung bestätigte jedoch Finneys theologischen Ansatz und ordnet ihn jetzt unter die theologischen Nachfolger von Edwards ein, da er sich an den theologischen Spätschriften Edwards' orientiert. Die Geschichte des „Second Great Awakening“ ist gut erforscht.<sup>252</sup> Die Untersuchung ist durch die vorliegende Auswahl keineswegs vollständig.<sup>253</sup> Weitere theologische Nachfolger Edwards' könnten genannt und untersucht werden. Auch hatte die Erweckungsbewegung

---

<sup>251</sup> Harriet Beecher-Stowe, die Autorin von *Onkel Toms Hütte*, war eine Tochter von Lyman Beecher (Murray 1994:195).

<sup>252</sup> Zur Erweckungsgeschichte dieser Zeit gehört auch die Erweckungsgeschichte der Methodisten (Hutchinson & Goodloe; Buckle, 3 Bde. 1964) und Baptisten (Torbet 1973) sowie weiterer Kirchen und Freikirchen in den USA, wie es die quantitative Studie von Mark Noll deutlich macht (Noll 2002:164-185). Neben der Tätigkeit der *circuit riders* spielten auch die *Camp Revivals* eine große Rolle. Besonders bekannt wurde das *Cane Ridge Revival* (1801), weil es dort zu emotionalen Extremen kam (Murray 1994:145-190).

<sup>253</sup> Man kann die Epoche auf die Zeiten 1792-1808 oder 1750-1858 begrenzen. Zwischen den beiden Erweckungsbewegungen gab es so etwas wie ein „Nachglühen“ im 19. Jahrhundert. Zwischen den beiden Erweckungsbewegungen lag aber auch eine Zeit des religiösen Niedergangs. Man kann im modernen Sinne wie Kidd auch von einem „Long Great Awakening“ sprechen. Murray unterscheidet in dieser Zeit die seiner Ansicht nach klassische calvinistische Erweckung (*revival*) von der oberflächlichen arminianischen Bewegung (*revivalism*). Man kann in dieser Zeit wegen der Beteiligung der Laien (insbesondere auch der Frauen vgl. Hardesty 1991), der demokratischen Form der Freikirchen sowie der Integration der Afro-Amerikaner und Indianer in die Bewegung die Anfänge der demokratischen Bewegung in Amerika

durch die „Circuit Riders“ und „Camp Revivals“ eine noch viel weiter reichende Auswirkung auf die Freikirchen (Ausweitung der Erweckungsbewegung nach Süden und Westen der USA).<sup>254</sup> Die neuere Forschung bezieht sogar andere Religionen in diese Epoche mit hinein (Smith 2016).

Im strengen Sinne ist Charles Haddon Spurgeon allerdings kein direkter Nachfolger der Theologie Edwards'.<sup>255</sup>

#### 5.4.1 Die philosophischen Voraussetzungen von Timothy Dwight

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Timothy Dwight im Vergleich mit Edwards untersucht. Die Erforschung der philosophischen Voraussetzungen bezieht sich sowohl auf die Sekundärliteratur als auch auf eigene Erkenntnisse des Autors bei der Analyse der Primärtexte. Timothy Dwight (1757-1817) war der Enkel von Jonathan Edwards. Unter seiner Präsidentschaft an der heutigen Universität Yale kam es 1802, 1813 und 1815 zu Erweckungen unter den Studenten. Er wurde für den theologischen Leiter der Erweckungsbewegung gehalten, da sich die Erweckungsbewegung im ganzen Staat Connecticut ausbreitete. Er verfasste eine systematischen Theologie (4 Bde) und bekämpfte darin den aufkommenden Atheismus. Als Schriftsteller äußerte er sich aber auch zu diversen politischen Themen und er verfasste poetische Texte. In der Forschung wird er manchmal als ein Theologe gesehen, der die *door to the nineteenth century* noch nicht öffnen wollte (Fitzmier 1998:8). Manchmal wird ihm im Vergleich mit Edwards ein „anthropozentrischer Moralismus“ unterstellt (Fitzmier 1998:168, vgl. Hardman 1983:18-21;124-127; Fitzmier 1998:160-165,231-239; McClymond & McDermott 2012:607).

##### 5.4.1.1 Die Illuminationslehre

In der Illuminationslehre Dwights spielt der Begriff *spiritual light* eine wichtige Rolle. Wie Edwards vor seiner Bekehrung die Lehre der Vorherbestimmung abgelehnt hatte, ändert sich nun durch das *spiritual light* bei dem Menschen auch seine Einstellung zum Gesetz Gottes (Dwight 1860:394):

---

sehen (Kidd 2007 xv; Tyler & Bonar 1975:17-33; Thurnbury 1977:21-25; Murray 1994; Sweeney & Guelzo 2000: Introduction; Noll 2002:179).

<sup>254</sup> Eine solche Untersuchung würde den Rahmen dieser Forschungsarbeit sprengen. Aber es wäre durchaus interessant, das Verständnis von Sündererkenntnis der Erweckungsprediger der *circuit riders* (z.B. Peter Cartwright 2008) oder die Erweckungsprediger der *Camp Revivals* zu analysieren.

<sup>255</sup> Spurgeon ist ein Beispiel dafür, dass es trotz der weltweiten Entwicklung hin zu einer arminianistischen Theologie im Sinne Finneys zumindest in England weiterhin Erweckungsprediger gab, die dem calvinistischen Ansatz treu geblieben sind. Spurgeon gehört zu den späteren Erweckungspredigern, hat aber immer wieder Bezug auf die Erweckungen unter Wesley, Whitefield und Edwards genommen und sich von der neueren Theologie Finneys in Gestalt des amerikanischen Großevangelisten Dwight L. Moody abgegrenzt. Die Einbeziehung seiner Person in den diachronischen Vergleich erweitert die vorliegende Untersuchung mit dem Verständnis von Sündererkenntnis auch dahingehend, dass neben Wesley ein weiterer Erweckungsprediger aus dem freikirchlichen Kontext ins Blickfeld gerückt wird: Spurgeon war Baptistenprediger. Historisch gesehen hat die Debatte um den arminianischen Ansatz in der Theologie den Baptismus in Amerika „gespalten“. Edwards freundlich gesinnte Baptisten haben seinen Ansatz aufgenommen und weiterhin vertreten (Sweeney 2009:194; Murray 1994:299-328).

This allusion will distinctly explain my own views of both the source and the nature of spiritual light. When the relish for spiritual objects is communicated to the mind, the enmity of the man toward these objects is converted into good-will. He now becomes a friend to God and to his law, to truth and to duty ... Where they before disgusting, they are now pleasing. Where they were before tasteless, they are now relished. Where they were before deformed, they are now beautiful. Where they were before odious, they are now lovely. The reason is, he now beholds them with new eyes. Before, he saw them with the eyes of an enemy; now, he sees them with those of a friend.

Nun ändert sich durch die Erleuchtung auch die Sichtweise auf theologische Fragen. Allerdings verzichtet Dwight auf eine metaphysische Erklärung der Wiedergeburtstheorie (:394):

these views constitute what is often termed spiritual knowledge, divine knowledge, spiritual knowledge, spiritual light and divine light ... The understanding being thus enlightened and convinced, the heart ... yields itself to this conviction ... I shall not attempt here to describe the metaphysical nature of the work of regeneration; ... Of these subjects I have not sufficiently distinct and comprehensive views to undertake this employment with any satisfactory hope of success.

Bei der Wiedergeburt spielt auch bei Dwight der Begriff *spiritual light* eine besondere Rolle. Wie Edwards vor seiner Bekehrung die Lehre von der Vorherbestimmung abgelehnt hatte und er sie nach seiner Bekehrung akzeptierte, ändert sich auch bei Dwight die Einstellung zu einem theologischen Standpunkt. Bei Dwight betrifft diese Veränderung in der Wahrnehmung theologischer Wahrheiten anders als bei Edwards das Gesetz Gottes. So hat auch Dwight eine Illuminationslehre wie Edwards vertreten.

#### **5.4.1.2 Die Sinneslehre**

Timothy Dwight betont die Notwendigkeit, Sündenerkenntnis auch zu fühlen (:398):

This, however, is not an account of the knowledge of sin intended by conviction, as that word is customarily used by divines. The great body of sinners under the gospel have in some degree at least, this knowledge and yet are not justly said to be convinced. Conviction of sin denotes something beyond the common views of the mind concerning its sins; and is always a serious, solemn, heartfelt sense of their reality, greatness, guilt and danger. This all sinners under the gospel have not; as every man knows, who possesses a spirit of common observation; and peculiarly every man who becomes a subject of this conviction. Every such man knows that in his former, ordinary state he had no such sense of sin. To explain this subject it is necessary to observe, that there is a total difference between merely seeing or understanding a subject, and feeling it.

Der normale Mensch weiß um den Tatbestand der Sünde. Jedoch erlebt er Sündenerkenntnis anders, wenn er sie fühlt (:399). Die Sündenerkenntnis kann jedoch auch wie bei Edwards unterschiedlich erfahren werden (:400).

Dazu gehört allerdings ein Leben in der Selbstprüfung. Dwight beschreibt den Seelenzustand des Menschen bei der Sündenerkenntnis als Verwirrung in den Gefühlen (:339). Der Wiedergeborene nimmt wie bei Edwards die Gegebenheiten anders wahr als der nicht wiedergeborene Mensch (:394).

The very same things which formerly disgusted him, will now please him. What was formerly odious, will now become amiable. The evidence of worth and excellence, which before silenced, will now satisfy him. His eye no longer jaundiced, will see every thing in its proper native light, in its true character, importance, and desert; and will discern in what was before unpleasing, deformed, or disgusting, a beauty, loveliness, and lustre wholly new.

Die Veränderung in der Wiedergeburt entspricht nach der Predigt „Regeneration – Its Nature“ einem *relish for spiritual objects* und *relish for divine excellence* (:392). Auch auf die Tatsache des *new sense* von Edwards nimmt Dwight Bezug, auch wenn er ihn nicht so bezeichnet. Darauf nimmt er in seiner Predigt „Regeneration. – Its Attendants“ (Sermon 76) Bezug (:397-403).

Auch Dwight weiß um die Notwendigkeit einer gefühlten Sündenerkenntnis. Er beschreibt den *new sense*- Gedanken von Edwards mit den Worten *a relish for spiritual objects*, eine Formulierung, die sich so auch bei Edwards findet.

Dwight betont wie Edwards die Notwendigkeit, Sündenerkenntnis auch zu fühlen. Wie bei Edwards kann Sündenerkenntnis unterschiedlich erfahren werden. In der Sinneslehre vertritt Dwight wie Edwards den Gedanken des *new sense*, auch wenn er ihn nicht so formuliert und wie Edwards von einem neuen *relish for spiritual objects* spricht. Ob Dwight eine Ideenlehre vertreten hat, ist nicht bekannt. Man weiß nur, dass er die metaphysischen Ansätze seines Großvaters für sich als Ansatz abgelehnt hat.

#### **5.4.1.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Timothy Dwight im Vergleich**

Wie Edwards hat sein Enkelsohn Dwight eine Illuminations- und Sinneslehre vertreten. Er verwendet dabei Begriffe wie Edwards. In der Sinneslehre vertritt Dwight wie Edwards den Gedanken des *new sense*, auch wenn er ihn nicht so formuliert und wie Edwards von einem *new relish* spricht. Den metaphysischen Erklärungsversuchen seines Großvaters hat er sich nicht angeschlossen. Durch das *spiritual light* ändert sich auch wie bei Edwards die Einstellung zum Gesetz Gottes und zu anderen theologischen Fragen.

#### **5.4.2 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Grandison Finney**

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Charles Grandison Finney betrachtet. Charles Grandison Finney (1792-1875) war ein Erweckungsprediger in der Epoche des „Second Great Awakening“. Seine Bekehrung war von intensiver Sündenerkenntnis begleitet. Finney war eigentlich Jurist und lehnte ein Theologiestudium ab, als es ihm angeboten wurde. Auf sein Jurastudium

baut wohl seine Rhetorik auf. Trotzdem wurde er als presbyterianischer Pastor ordiniert. Unter seiner Tätigkeit kam es zu zahlreichen Predigtreisen und Erweckungen. Sie waren im Unterschied zu den anderen Erweckungspredigern durch seine *new measures* und durch *protracted meetings* gekennzeichnet. Bei diesen Veranstaltungen rief Finney die Zuhörer in derselben Weise wie die Methodisten auf, sich für Christus zu entscheiden. Dazu sollten sie nach vorne zu einem *anxious seat* („Büßerbänkelein“) kommen.

Ursprünglich sollte Finney in die Fußstapfen Dwights treten. Er löste aber mit seinem arminianischen Ansatz in seiner Theologie Irritationen aus. Dennoch hat sich sein arminianischer Ansatz bis in die Moderne und Postmoderne in der Evangelisation durchgesetzt. Früher wurde Finney in der Forschung vor allem als Arminianer gesehen. Heute bezieht die neuere Forschung jedoch Finneys eigene Bezüge zu Edwards stärker ein und erkennt in Finney einen Theologen, der von der Theologie des späteren Edwards beeinflusst ist (Hardman 1983:167-188; Drummond 1985:143-144; Murray 1994:3-6,36-37,46-57,63-81,93-109,114,126-139,400).

#### 5.4.2.1 Die Illuminationslehre

Für Finney nimmt das Licht der Erkenntnis beim Menschen mit der Zeit zu. Nach der Predigt „Religion of Public Opinion“ erfahren die Menschen *advancing light on practical subjects*. Die Frage ist, wie sie dann mit dieser Erleuchtung umgehen (Finney 1985:89). In der Predigt „Ability and Inability“ betont Finney das Wirken des Lichtes durch den Heiligen Geist. Finney spricht dabei von *increased light*. Das ist mehr als *the mere light of nature* (Parkhurst 1999:192). Nach seiner Predigt „Necessity of Divine Teaching“ ist die Illumination notwendig zur Wahrnehmung geistlicher Wahrheiten (Finney 1985:298.302). Zwar kann der Mensch ohne die göttliche Erleuchtung seiner Sünden überführt werden. Aber er kann nicht dadurch gerettet werden (:301). Um diese Erleuchtung kann man Gott bitten (Finney 1985:304-305). Wer allerdings auf die Impulse der Erleuchtung nicht achtet, kann nach der Predigt „True and False Repentance“ auch kein glücklicher Christ werden: „You see why some know nothing what it is to enjoy religion ... Because their hearts don't love to do duty. If they loved to do their duty, every ray of light that broke in upon their minds from heaven, pointing out their duty, would be welcomed, and make them more and more happy“ (Finney 1985:126).

Für Finney nimmt das Licht der Erkenntnis beim Menschen mit der Zeit zu. Er spricht von einem *advancing light on practical subjects*. Das Wirken des Geistes bezeichnet er als ein *increased light*. Das ist mehr als *the mere light of Nature*. Anders als Edwards verwendet er dafür nicht den Begriff der *common illumination*. Was die Menschen jedoch wirklich brauchen ist Christus das Licht. Anders als Edwards beschreibt er die Erleuchtung als Prozess. Die Illumination ist auch wie bei Edwards notwendig zur Wahrnehmung geistlicher Wahrheiten. Diesen Aspekt stellt Edwards allerdings eher bei seiner Sinneslehre heraus.



#### 5.4.2.2 Die Sinneslehre

In der Predigt „Thy Will Be Done“ erklärt Finney die Wahrnehmung als Teil des Handelns des Menschen: „There are three primary or fundamental classes of actions: Acts or states of the intellect, acts or states of sensibility, and acts or states of the will“ (Parkhurst 1990:156). Seine Sinneslehre entwickelt Finney in seiner Predigt „Submission to God“ (:22):

Emotions, or what are commonly called *feelings*, are involuntary states of mind. Emotions are necessarily excited in the senses whenever the thoughts are intensely occupied with those considerations that are calculated in their nature to produce such feelings. Now these feelings or emotions are commonly understood to be identical with the heart. In reality, however, they are no more the heart than the conscience is the heart.

Herz und Gefühl muss man nach Finney unterscheiden (Parkhurst 1990:22). Das Herz des Menschen meint nach Finneys Predigt „Justification by Faith“ nicht nur das Wirken des Verstandes, sondern auch das der Gefühle: „What is a wicked heart? It is not the bodily organ which we call the heart, but the affection of the soul, the wicked disposition, the wicked feelings, the acting of the mind“ (Finney 1985:214).

Unter dem Thema „Repentance and Impenitence“ nimmt er auch in seiner *Systematic Theology* Bezug auf die Lehre über die Sinne. Er unterscheidet dabei das Gefühl der Sündenerkenntnis von der eigentlichen Bekehrung (Fairchild 1951:366):

Neither conviction of sin, nor sorrow for it, constitutes repentance. Yet from the correlation which is established between the intelligence, the sensibility and the will, both conviction of sin, and sorrow for it, are implied in evangelical repentance ... During the process of conviction, it often happens, that the sensibility is hardened and unfeeling; or, if there is much feeling, it is often only regret, remorse, agony, and despair.

Nach Finney ändert sich nach der Predigt „True and False Repentance“ durch die Wiedergeburt auch die Wahrnehmung im Gefühl (Finney 1985:116):

In true repentance there must be a corresponding change of feeling ... The individual who truly repents, not only sees sin to be detestable and vile and worthy of abhorrence, but he really abhors it, and hates it in his heart... In relation to God, he feels towards sin as it really is ... But when he views it in relation to God, then he feels like weeping.

Gleichzeitig erkennt man den Wiedergeborenen nach der Predigt „Justification by Faith“ auch an dem Gefühl des Friedens: „Do you feel a sense of acceptance with God, of pardoned sin, of communion with God? This must be a matter of experience, if it exists“ (:224).

Finney vertritt eine Sinneslehre und unterscheidet dabei ähnlich wie Edwards das Gefühl der Sündenerkenntnis von der eigentlichen Bekehrung. Nach Finney muss man die Begriffe „Herz“ und „Gefühl“ unterscheiden. Das Herz des Menschen meint nicht nur das Wirken des Verstandes, sondern

auch das Wirken der Gefühle. Daher unterscheidet er das Gefühl der Sündenerkenntnis von der eigentlichen Bekehrung. Nach Finney ändert sich wie bei Edwards durch die Wiedergeburt auch die Wahrnehmung im Gefühl.

#### 5.4.2.3 Die Ideenlehre

In seiner Predigt „True Saints“ vergleicht er die Gefühle der Gläubigen mit Gott: „God... has an infinitely strong exercise of compassion and abhorrence at the same time. Christians have the same feelings, only not in the same degree, but they have them at the same time“ (Finney 1985:59). Gottes Wesen ist *benevolence*. Darin entspricht das Wesen des Wiedergeborenen Gott (:157):<sup>256</sup>

Benevolence ... is God's state of mind. We are told that God is love; that is he is benevolent. Benevolence comprises his whole character. All his moral attributes are only so many modifications of benevolence. An individual who is converted is in this respect like God ... God is purely and disinterestedly benevolent.

In seiner Predigt „Necessity of Divine Teaching“ nimmt Finney Bezug auf eine Ideenlehre: „All the ideas we can have of the spiritual world is by analogy, or comparing the world around us. It is easily seen that all ideas conveyed to our minds in this way, must be extremely imperfect, and that we do not, after all, get the true idea in our minds.“ Der Geist Gottes kann den Menschen durch Ideen auf eine Weise erreichen, die mit keiner anderen vergleichbar ist (:303):

he can reach the mind without the use of words, and can put our minds in possession of the ideas themselves, of which the types, or figures, or words ... are only the signs of imperfect representatives ... But the Spirit of God, having direct access to the mind, can through the outward sign, possess us of the actual idea of things.

Auch Finney vertritt wie Edwards eine Ideenlehre. Worte an sich sind noch keine Realitäten. Sie müssen erst durch den Heiligen Geist gewirkt sein.

#### 5.4.2.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Grandison Finney im Vergleich

Finney vertritt wie Edwards eine Illuminations-, Sinnes- und Ideenlehre. Er verwendet ähnliche Begriffe wie Edwards. Die Erleuchtung versteht er aber anders als Edwards als Prozess (*increased light*). Wie bei Edwards ändert sich die Wahrnehmung im Gefühl durch die Wiedergeburt. Auch Finney vertritt wie Edwards eine Ideenlehre. Worte an sich sind noch keine Realitäten. Sie müssen erst durch den Heiligen Geist gewirkt sein (Breitenbach 181-183,186-187; Guelzo 1988:29-30; Murray 1994:145-196,214-216,250,261-262; 242-256,259-269; Sweeney & Guelzo 2006:16,70-71,219-225).

---

<sup>256</sup> Mit der Betonung der *benevolence* Gottes ähnelt Finneys Theologie der von Dwight.

### 5.4.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Asahel Nettleton

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen bei Asahel Nettleton im Vergleich mit Edwards untersucht. Die Erforschung der philosophischen Voraussetzungen bezieht sich sowohl auf die Sekundärliteratur als auch auf eigene Erkenntnisse des Autors bei der Analyse der Primärtexte. Asahel Nettleton (1783-1844) war einer der calvinistisch geprägten Erweckungsprediger in der Nachfolge Edwards'. Auch zu seiner Bekehrungserfahrung gehörte eine intensive Erfahrung der Sündenerkenntnis. Als Gemeindepastor erlebte er in den Jahren 1812-1822 Zeiten der Erweckung. Er war aber auch der theologische Gegner Finneys. Seine Arbeit ist jedoch weitgehend in Vergessenheit geraten (Tyler & Bonar 1975:19-33, 196-199, 214-216; Murray 1994:372).

#### 5.4.3.1 Die Illuminationslehre

In der Predigt „Professing Christians, Awake!“ versucht Nettleton seine Zuhörer mit dem Hinweis aufzuwecken, dass durch die Erweckungsbewegung *Gospel light* auf die Versammlungen kommt (Nettleton 1995:2): „The light of heaven is shining upon us. And can you sleep?“ (Nettleton 1995:2). Aber auch das *light of conviction* wird nach der Predigt „Rejoice young man“ erfahren (:46). Beim wiedergeborenen Menschen führt nach der Predigt „Mortification of sin, Part II“ mehr Licht zu größerer Sündenerkenntnis: „The more light and holiness increase, the clearer will be the discovery of sin. It may be compared to a person in a filthy dungeon or to one whose senses have been exercised to discern good and evil“ (:176-177). Nach Nettleton kommt also die Erleuchtung wie bei Edwards als *light of conviction* zu den Menschen. Aber sie kommt als *gospel light* auf die Versammlungen, während sie bei Edwards in der Seele des einzelnen Menschen erfahren wird.

Nach Nettleton ist die Illumination anders als bei Edwards eine Erfahrung, die von außen auf die Menschen als Menge herabkommt. Bei Edwards handelt es sich um eine Erfahrung, die in der Seele des einzelnen Menschen geschieht. Beim wiedergeborenen Menschen führt nach der Predigt „Mortification of sin, Part II“ mehr Licht zu größerer Sündenerkenntnis. Die Erleuchtung versteht er anders als Edwards als Prozess.

#### 5.4.3.2 Die Sinneslehre

Der Mensch muss nach Nettleton anders als bei Edwards Sündenerkenntnis fühlen, um gerettet zu werden: „And the sinner who does not feel the awful conviction of this truth cannot be pardoned or saved“ (:36). In der Predigt „The Unclean Spirit“ beschreibt Nettleton die gefühlten Auswirkungen der Erweckung (:86):

Sinners are alarmed and awakened to a sense of divine things. Now the Lord appears in his glory. A solemn awe fills the place. The Lord is coming ... Many are awakened who never attain well grounded hopes. The sinner is alarmed. He looks around, and all is vanity. He feels

himself mortal, actting for eternity and still out of Christ. Surprised at his former stupidity, he breaks off former habits and forms new resolutions of amendment ... His attention is caught. He listens with eagerness to the word of God. He now begins to open his eyes on his lost condition. Everything he hears or reads condemns him. His past conduct rises up to his view, his sins stare him in the face. A dreadful sound is in his ear.

Sündenerkenntnis kann nach Nettleton wie auch nach Edwards wieder verloren gehen (:92). Menschen verlieren in der Erfahrung der Sündenerkenntnis manchmal auch die körperliche Kontrolle: „Sinners now under conviction of sin sometimes loose all their strength and all their rational facilities“ (:120). Aber auch der wiedergeborene Christ nach der Predigt mit dem Thema „Despisest Thou the Riches of God's Goodness?“ braucht die Sündenerkenntnis: „A realizing of the sense of our sins would lead us to thank God every day that we are out of hell“ (:152). Der wiedergeborene Mensch braucht nach der Predigt „Mortification of Sin Part II“ ein sensibles Gewissen: „Tenderness of conscience in regard to all known sin“ (:175). Der Christ hat eine intensivere Sündenerkenntnis als der natürliche Mensch: „The Christian may discover new sources of wickedness in himself. On that case, things have always appeared sinful, now appear more sinful than ever. The same things appear more sinful“ (:176).

Im Sinne von Nettletons *ordo salutis* steht wie bei Edwards „a wounding of the spirit“ an erster Stelle. Nettleton hat als Calvinist den Menschen in seinen Predigten nie versprochen, dass es Hoffnung auf Rettung gibt. Er hat die calvinistische Doktrin nach der Westminster Confession so gepredigt, dass man sie ihm abnehmen konnte, da er sie selbst fühlte. Denn das Wirken des Geistes war daran zu erkennen, dass man die Lehre auch gefühlt hat.

Wie bei Edwards braucht auch der Wiedergeborene noch die Erfahrung der Sündenerkenntnis. Wie bei Edwards ist sie beim wiedergeborenen Menschen intensiver als in der Zeit vor der Bekehrung (Tyler & Bonar 1975:19-33,70,196-199,214-216; Thurnbury 1977:1-33,57-72,135,198,230-231; Murray 1994:372). Ob Nettleton eine Ideenlehre vertreten hat, ist nicht bekannt.

#### **5.4.3.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Asahel Nettleton im Vergleich**

Nettleton hat wie Edwards eine Illuminationslehre und eine Sinneslehre vertreten. Er verwendete Begriffe wie Edwards. So spricht er vom *light of conviction (Gospel light)*, das auf die Versammlungen kommt. Die Erleuchtung versteht er aber anders als Edwards als Prozess. Aufgrund der gefühlten Sündenerkenntnis kann der Mensch wie bei Edwards die Kontrolle über seinen Körper verlieren. Der Christ hat wie bei Edwards eine intensivere Sündenerkenntnis als der nicht-wiedergeborene Mensch.

#### **5.4.4 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Haddon Spurgeon**

Im Folgenden werden die philosophischen Voraussetzungen im Vergleich mit Edwards bei Charles Haddon Spurgeon untersucht. Charles Haddon Spurgeon (1834-1892) war ein calvinistischer Baptistenprediger in England. In der „Down Grade“- Kontroverse trennte er sich später wegen der theologisch liberalen Tendenzen dort vom Baptistenbund. Neben seiner literarischen Tätigkeit (seine Predigten wurden weltweit verbreitet und übersetzt) baute Spurgeon auch ein Waisenhaus für Straßenkinder. Durch Helmut Thieleckes Schrift „Begegnungen mit Spurgeon“ (1961) kam es in Deutschland Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer „Spurgeon Renaissance“.

Spurgeons Bekehrung war von einer intensiven Sündenerkenntnis begleitet. Schon seine erste Predigtstätigkeit in Waterbeach war von geistlichen Aufbrüchen gekennzeichnet. Er übernahm dann als Pastor die dortige Baptistengemeinde in London. Der Gottesdienstbesuch nahm derart zu, dass ein neues Gemeindehaus gebaut werden musste. In der Zwischenzeit fanden die Gottesdienste in der „Music Hall“ der Stadt London statt.

Spurgeon nahm immer wieder Bezug auf die Erweckungsbewegung von Wesley, Whitefield und Edwards und grenzte sich als Calvinist auch von der späteren Entwicklung durch Finney (Dwight L. Moody) ab (Müller-Bohn 1978; Dallimore 2014, Bennett 2016; Murray 2017; Spurgeon 1987: Vorwort, 34-68, 77-95, 100, 171, 272-273, 299ff.; Hayden 1966: 36-43, 47, 51-60-102).

##### **5.4.4.1 Die Illuminationslehre**

In der Predigt „Your Personal Salvation“ erinnert Spurgeon seine Zuhörer an ihre eigene Erfahrung der Illumination: „Didst thou not say, Let there be light, and there was light?“ (Spurgeon 1882:130). In seiner Predigt „An Antidote For Many Ills“ erklärt Spurgeon die Erleuchtung als ein Mittel Gottes zur Erweckung (Spurgeon 1972:25): „Oh! there have been times in this house of prayer, when God’s face has shone upon us. I can remember seasons, when every one of us wept, ... there have been times, when we have reckoned the converts under one sermon by scores... I want to see that times again, when first the refreshing showers came down from heaven“ (:25). Er erklärt die Erleuchtung in derselben Predigt: „You know what the shining of God’s face means; you know it means a clear light of knowledge, a warming light poured into the darkness of your soul, an honourable light“ (:26).

Spurgeon hat wie Edwards eine Illuminationslehre vertreten. Für Spurgeon ist eine Erleuchtung durch Gott wie bei Edwards ein Mittel zur Erweckung. Er hat selbst in seiner Bekehrung eine Erfahrung der Erleuchtung durch Gott gemacht. Auch in seiner Gemeinde sind solche „Lichterfahrten“ geschehen. Deswegen sollen die Gemeindeglieder weiter um solch eine Erleuchtung durch den Heiligen Geist beten. Als Calvinist betont Spurgeon das Wirken des Heiligen Geistes bei der Bekehrung, die durch die Erfahrung mit dem Licht Gottes wie bei Edwards ausgelöst wird.

#### 5.4.4.2 Die Sinneslehre

Spurgeon war offen für ein Christsein, das die Sinne miteinbezogen hat. So hat er einmal gesagt: „I had sooner risk the dangers of a tornado of religious excitement than see the air grow stagnant with a dead formality“ (Hayden 2017:79). In einer Predigt über Phil 3,13-14 fragte er sogar danach, ob die Sinne seiner wiedergeborenen Zuhörer vom Geist Gottes verändert wurden: „Is then your calling a hig calling, has it lifted up your heart, and set it upon Heavenly things? ... Has it lifted up your tastes...?“ (:122). Spurgeon verweist in der Predigt „Your Personal Salvation“ auf seine eigene Erfahrung der gefühlten Sündenerkenntnis: „Ah, my careless hearer, I wish you were in the same plight as I was in once, when I was burdened with a sense of my transgressions. If you felt as I did, you would catch at that word „grace“ right eagerly, and be delighted with the promise made to „faith“ ...“ (Spurgeon 1882:127).

Sündenerkenntnis wird demnach bei Spurgeon in den Gefühlen erfahren: „True conversion is in all men attended by a sense of sin, which we have spoken of under the head of conviction; by a sorrow for sin, or holy grief at having committed it; by a hatred of sin, which proves that its dominion is ended“ (Spurgeon 1989:35). In der Predigt „A People Prepared for the Lord“ warnt Spurgeon davor sein Gewissen vor Gott zu verhärten: „Conscience is very apt to get seared as with a hot iron, to lose the sensitiveness, so as to be no use at all as a conscience“ (Spurgeon 1972:81).<sup>257</sup> Allerdings gibt es nach der Predigt „Jesus Only“ auch Menschen, die über eine gefühlte Sündenerkenntnis nicht hinauskommen (Spurgeon 1882:196). Der Inhalt der Predigt betrifft nach Spurgeons Predigtlehre unter dem Thema „Sermons Likely to Win Souls“ zuerst den Prediger selbst und zwar auch in seinen Gefühlen (Spurgeon 1989:101). In der Predigt „A People Prepared for the Lord“ erklärt er die Überführung von der Sünde als Aufgabe des Predigers (Spurgeon 1972:80).

Spurgeon beschreibt die Sündenerkenntnis im Sinne der philosophischen Voraussetzungen zunächst als eine persönliche Erfahrung in seiner Vergangenheit in seiner Bekehrung, aber auch in seiner Funktion als Prediger. Als einen weiteren Aspekt betont er die Notwendigkeit, dass seine Zuhörer Sündenerkenntnis erfahren und fühlen. Dazu bezieht er auch die Rhetorik des Verkündigers mit ein. Hier unterscheidet sich Spurgeon von Edwards dahingehend, dass er die Sündenerkenntnis weniger als ein Ereignis in der Seele des einzelnen Menschen als ein Ereignis, das von außen durch die Predigt auf den Menschen zukommt versteht. In einer Predigt Spurgeons klingt eine gewisse Sensibilität an, die man m.E. mit dem *new sense of the heart* bei Edwards vergleichen kann (Hayden 1966:36-43,47-65,77-80,82-93). Ob Spurgeon eine Ideenlehre vertreten hat, ist nicht bekannt.

---

<sup>257</sup> Auch Finney spricht in seiner Predigt „A Seared Conscience“ von der Möglichkeit sein Gewissen vor Gott zu verhärten (Finny 1990:87-93).

#### **5.4.4.3 Die philosophischen Voraussetzungen von Charles Haddon Spurgeon im Vergleich**

Spurgeon hat wie Edwards eine Illuminationslehre und eine Sinneslehre vertreten. Er verwendet ähnliche Begriffe wie Edwards. Spurgeon kennt die persönliche Erleuchtung, aber auch die „Lichterfahrungen“ seiner Gemeinde. Um diese Erfahrungen sollen seine Gemeindeglieder erneut beten. Die Überführung von der Sünde ist nach der Ansicht von Spurgeon die Aufgabe der Prediger. Deshalb schließt Spurgeon auch die furchteinflößende Predigt als Mittel nicht aus. Eine Ideenlehre konnte in dieser Forschung bei Spurgeon nicht gefunden werden.

#### **5.4.5 Die philosophischen Voraussetzungen der Nachfolger Jonathan Edwards im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

Die Nachfolger von Jonathan Edwards vertreten die gleichen philosophischen Vorstellungen wie Edwards. Selbst der englische Baptistenprediger Spurgeon knüpft an solche Vorstellungen an. Während Timothy Dwight nur auf die metaphysischen Erklärungsversuche Edwards' keinen Bezug nimmt (Ideenlehre) und auch Asahel Nettleton keine Ideenlehre vertritt, bezieht sich Finney neben der Illuminations- und Sinneslehre auch auf eine Ideenlehre. Bei Nettleton und Spurgeon wird die Erleuchtung im Vergleich mit Edwards mehr als Versammlung erfahren, während Edwards bezogen auf die Erleuchtung mehr die Erfahrung des Einzelnen betont. Für Finney ist die Erleuchtung anders als bei Edwards ein Prozess, der durch den Geist Gottes gewirkt wird. Die gefühlte Sündenerkenntnis gehört auch nach Ansicht der anderen Erweckungsprediger zu einer Bekehrung. Die *new sense* – Erfahrung kennen die meisten Erweckungsprediger auch. Spurgeon scheint sie so nicht zu kennen. Zumindest benennt er sie nicht so. Nicht alle Erweckungsprediger kennen eine Ideenlehre.

#### **5.5 Die philosophischen Voraussetzungen von Jonathan Edwards im diachronischen Vergleich**

Der Vergleich des Verständnisses von Edwards mit der Philosophiegeschichte lässt einerseits philosophische Ähnlichkeiten und mögliche philosophische Wurzeln im Gedankengut Edwards' deutlich werden. Er ermöglicht andererseits auch eine Abgrenzung des ausschließlich empiristisch interpretierten Verständnisses bei Edwards und zeigt mögliche andere Wurzeln auf. Am deutlichsten sind die philosophischen Voraussetzungen bei den puritanischen Vorgängern Edwards'. Richard Sibbes, John Flavel und Thomas Shepard vertreten jeweils eine Illuminations- und Sinneslehre, die teilweise sogar die Beschreibung der *new sense*- Erfahrung bei Edwards einschließt. Letzteres gilt auch für den pietistischen Vertreter Nikolaus Graf von Zinzendorf.<sup>258</sup> Bei Zinzendorf findet sich ein Anklang an den

---

<sup>258</sup> Es würde sich lohnen, die philosophischen Voraussetzungen in den Schriften Zinzendorfs weiter zu erforschen.

Begriff *sense of the heart* bei Edwards, der aber nicht mit der Sündenerkenntnis in Verbindung gebracht wird. Dafür bezeichnen aber Flavel und Shepard die gefühlte Sündenerkenntnis als *compunction*.

Ähnlich deutlich sind die Voraussetzungen in den Schriften von Edwards' Großvater Solomon Stoddard, seinem Vater Timothy Edwards und seinem Gegner Charles Chauncy zu erkennen. Stoddard, Timothy Edwards und Chauncy vertreten sowohl eine Illuminationslehre als auch eine Lehre über die Sinne,<sup>259</sup> Stoddard und Chauncy sogar eine Ideenlehre. Die philosophischen Voraussetzungen sind auch noch in der Theologie Frelinghuysens zu erkennen.<sup>260</sup> Chauncy vertritt auch eine Sinneslehre. Anders als Edwards versteht jedoch Chauncy die Wirkung auf die Sinne als Folge der Erleuchtung und lehnt die Notwendigkeit des Empfangs eines *new sense* ab.<sup>261</sup>

Bei den Erweckungspredigern ist vor allem John Wesley mit den philosophischen Voraussetzungen bei Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis zu vergleichen. Sie sind bei ihm so überdeutlich, dass er genauso wie Edwards auch mit dem britischen Philosophen John Locke verglichen wird. Allerdings sind genauso wie bei Edwards auch Unterschiede zu John Locke auszumachen. Aber auch bei George Whitefield klingen die philosophischen Voraussetzungen an. Selbst Tennent und Davenport vertreten eine Lehre über die Sinne. Wesley hat zwei unterschiedliche Ausdrucksweisen für die Wiedergeburt: er spricht einerseits davon, dass der Mensch wie bei Edwards einen *spiritual sense* empfängt und andererseits - anders als Edwards - von einer Erfahrung der *opening of spiritual senses*.

Bei den Predigern in der Epoche des „Second Great Awakening“ sind die philosophischen Voraussetzungen vor allem bei Charles Grandison Finney vorhanden. Sie finden sich aber auch in den Predigten seines Vorgängers Timothy Dwight und seines Zeitgenossen Asahel Nettleton. Selbst der englische Baptistenprediger Charles Haddon Spurgeon, der wohl nicht von der Theologie aus Amerika beeinflusst war, greift doch auf eine Illuminationslehre und eine Sinneslehre zurück. Anders als Edwards verzichtet Dwight auf Edwards' metaphysische Erklärungsansätze. Finney versteht die Illumination eher als einen Prozess und verzichtet auch auf die Formulierungen von der *common illumination*. Nettleton und Spurgeon verstehen die Illumination und Wirkung auf die Sinne bei der Sündenerkenntnis eher als ein Geschehen, das die ganze Versammlung im Gottesdienst „von außen“ durch die Predigt erfährt. Bei keinem Erweckungsprediger findet sich die Edwards' Bezeichnung für die Wiedergeburt als *a new simple idea*, obwohl doch einige von ihnen wie er eine Ideenlehre vertreten haben.

---

<sup>259</sup> Die Sinneslehre von Chauncy unterscheidet sich von der Sinneslehre von Edwards.

<sup>260</sup> Da viele Manuskripte von Timothy Edwards bei einem Brand verloren gegangen sind, muss sich die Untersuchung auf die vorliegenden Schriften begrenzen.

<sup>261</sup> Deshalb hat man in der Forschung seinen Ansatz mit dem der „Intellectual Fathers“ unter den Puritanern verglichen.



Nachdem nun in einem diachronischen Vergleich mit dem Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards die philosophischen Grundlagen bei den Puritanern und im Pietismus, bei den Vorgängern Edwards, Zeitgenossen und Nachfolgern betrachtet wurden, werden im Folgenden die theologischen Grundlagen der gleichen Personen im Vergleich mit Edwards untersucht.



## 6. Die theologischen Grundlagen im Vergleich: Puritanismus, Pietismus und Vorgänger

Bei den theologischen Grundlagen für das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards handelt es sich um seine Erwählungslehre, seine *Covenant Theology*, sein Verständnis von Gesetz und Evangelium, sein Verständnis vom Geisteswirken, seine Präparationslehre und seinen Ansatz, echte von unechter Sündenerkenntnis zu unterscheiden. Dazu kommt seine spezielle Rhetorik, mit der er Sündenerkenntnis auslösen will.

Grundlage für Edwards' Theologie ist die *Covenant Theology* (Föederaltheologie). Die Puritaner in Nordamerika sind Gottes auserwähltes Volk („God's own people“). Die Israel versprochenen Verheißungen gelten nun auch ihnen (Cherry 1966:107-123). Ob der einzelne erwählt ist, steht jedoch auf einem anderen Blatt. Aufgrund der Erwählungslehre kann der einzelne Mensch nämlich nichts zu seiner Erlösung beitragen. Es gibt für Gott keinen Anknüpfungspunkt im Menschen. Alles was der Mensch tun kann, ist auf Gottes Erwählung zu warten. Die Präparationslehre besagt jedoch, dass Gott den Menschen selbst vorbereitet. Er tut dies durch das Wirken seines Geistes, aber auch durch sein Wort, insbesondere durch das Wirken des Gesetzes. Dabei werden echte und unechte Sündenerkenntnis von einander unterschieden. Auch die Rhetorik spielt eine Rolle. Sie unterstützt jedoch lediglich die theologischen Grundlagen.

Zunächst werden in dieser Forschung die theologischen Grundlagen bei den Puritanern und im Pietismus mit dem Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards verglichen. Ein Vergleich mit Edwards mit seinen Vorgängern schließt sich an. Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen bei den Erweckungspredigern in der Epoche des „Great Awakening“ verglichen. Schließlich endet die Untersuchung mit einem Vergleich von den theologischen Grundlagen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis bei den Erweckungspredigern in der Epoche „Second Great Awakening“. In diesen Vergleich wird der englische Baptistenprediger Spurgeon miteinbezogen, da er eine Kontinuität mit Edwards' calvinistischem Ansatz bildet.

### 6.1 Die theologischen Grundlagen im Puritanismus und im Pietismus

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen der Puritaner mit denen von Edwards verglichen. Diese betreffen vor allem die *Covenant Theology*, die Erwählungslehre<sup>262</sup>, die Präparationslehre<sup>263</sup>,

---

<sup>262</sup> Den Bezug der puritanischen Theologie zur reformierten Theologie hat Petitt dargestellt (1966:2,5,7). Aufgrund dieser Theologie wird der *external call* (*universal call*) vom *internal call* (*effectual calling*) unterschieden. Durch den *external call* kommt niemand zu Christus. Der Suchende braucht die Erfahrung des *internal call* (*inward, spiritual call*), der den Verstand erleuchtet, das Herz durchdringt und den Willen des Erwählten dahingehend erneuert, dass er sich Gott zuwendet (Beeke 2004:155-156).

<sup>263</sup> Zunächst haben Miller (1943:253-286) und Petitt (1966) die puritanische Präparationslehre erforscht. Morgan (1963) hat die klassische puritanische Bekehrungsmorphologie erarbeitet (1963:68-69,90-91). In der neuesten Forschung sind es Beeke and Jones (2012:443-462) und Beeke und Smalley (2013), die die puritanische Präparationslehre der Puritaner

die Lehre von Gesetz und Evangelium<sup>264</sup> und die Rhetorik der entsprechenden Puritaner.<sup>265</sup> Die hier vorliegenden Quellentexte für die puritanische Theologie bei Richard Sibbes, John Flavel und Thomas Shepard sind in neuerer Zeit vor allem von Brad Walton, Joel R. Beeke und Paul M. Smalley erarbeitet worden (Walton 2002:186-205; Beeke 2012:443-450;573-585; Beeke & Smalley 2013:36-52,91ff.,177f.).

### 6.1.1 Die theologischen Grundlagen von Richard Sibbes

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen Richard Sibbes, dem puritanischen Prediger aus England, mit denen von Edwards verglichen. Diese betreffen vor allem Sibbes' *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.

#### 6.1.1.1 Die *Covenant Theology*

Sibbes nimmt Bezug auf den *covenant of works* und den *covenant of grace* (Grosart 1973;I:59). Sibbes stellt dabei das Alte Testament, mehr wie Luther als Calvin, als *covenant of works* dar. Alle die Gläubigen, die zur Zeit des Alten Testaments lebten, sind seiner Ansicht nach *by transformed hearts* gerettet worden. Im neutestamentlichen Gläubigen bewirkt dagegen der Heilige Geist einen geistlichen Hunger, der eine Betonung der Gesetzesverkündigung unnötig macht. Diese *disaffection* wird aber durch die Liebe Gottes aufgehoben und diese bewegt den Willen des Menschen dazu, dass er sich Gott gegenüber öffnen kann. Mit diesem Ansatz widersteht Sibbes den aufkommenden Gedanken einer kooperativen Theologie, wie sie in der Föederaltheologie entsteht und sich später im Arminianismus durchsetzt. Sibbes vertritt daher wie Edwards eine *Covenant Theology*. Bei Sibbes kann

---

dargestellt haben (s. auch McClymond & McDermott 2012:374-377). Beeke and Jones und Smalley haben dabei zunächst die „Calvin-versus-the Puritan Preparationists-Thesis“ („Calvin-against-Calvin-Thesis“) widerlegt, die noch von Miller und Pettit vertreten wurde (Beeke & Jones 2012:450-455; Beeke & Smalley 2013:244-254). Nach ihrer Ansicht ist die puritanische Präparationslehre als „thoroughly refined“ anzusehen (Beeke & Jones 2012:457). Ein moderner Vertreter dieser Theorie war Kendall (1977). Beeke und Smalley haben in ihrer Forschung anhand eines Ganges durch die Theologiegeschichte nachgewiesen, dass die theologischen Wurzeln der Präparationslehre schon in der vorreformatorischen Zeit liegen (Augustinus, Thomas v. Aquino).

<sup>264</sup> Die beste Darstellung der puritanischen Lehre von Gesetz und Evangelium findet sich bei Beeke und Jones (2012:323-333). Sie geht letztlich auf Luther und Theodor Beza zurück. Diese Lehre hatte immer auch mit dem Antinomianismus zu kämpfen. Im Puritanismus wurden Gesetz und Evangelium aber auch zusammengesehen: „... the law contained the gospel, and the gospel contained the law“ (Beeke & Jones 2012:333).

<sup>265</sup> Die Rhetorik der Puritaner hat White erarbeitet (White 1972:13-33). Sie beruht theologisch gesehen auf der puritanischen Bekehrungsmethodologie, orientiert sich aber an einem rationalistischen Ansatz (:15,20) ähnlich der klassischen Rhetorik möglicherweise modifiziert durch Ramus (:15), also verbunden mit einem aristotelisch-puritanischen Ansatz. Man kann sogar in der Lehre der Präparation selbst einen ramistischen Ansatz erkennen (Parker 1973:140-157). Erst in der *application* war es dem Prediger erlaubt, auch die Gefühle anzusprechen (White 1972:20). In späterer Zeit bildet sich jedoch eine emotionalere Art der Predigt heraus. Mit Mather begann nach Ansicht Whites einerseits die Angst vor zu viel Emotionen zu schwinden. Andererseits löste sich Mather von der scholastischen Logik. An diesen Ansatz konnte u.a. auch Stoddard anknüpfen (:28-40).

man allerdings, anders im Gegensatz zu Edwards, kein spezielles nationales Verständnis von Sündererkenntnis ausmachen.

#### 6.1.1.2 Die Erwählungslehre

Die Präparation wird bei Sibbes allein durch die Gnade bewirkt: „All preparations are from God. We cannot prepare ourselves, or deserve future things by our own preparations; for the preparations themselves are of God” (Sibbes 1863,6:522-523, Beeke & Smalley 2013:47). Trotzdem hat die *preparation* selbst keine Wirkung auf die Bekehrung im Sinne der Wiedergeburt bzw. Erfahrung der Erwählung durch Gott: „We grant no force of a meritorious cause in preparations to produce such an effect as conversion is. No. Only preparation is to remove the hindrances, and to fit the soul for conversion” (Sibbes 1863,6:522-523, Beeke & Smalley 2013:47). „Gottes Erwählte“ sind nach Sibbes vor ihrer Bekehrung *bruised reeds*, die *poor in the spirit* sind, Gott gegenüber ein Schuldbewusstsein haben, aber auch einen gewissen Funken an Hoffnung. Sie werden dazu gebracht, ihre eigene Sünde so zu sehen, wie es Sibbes selbst beschreibt. Sie werden „brought to see their sin... when conscience is under the guilt of sin“ (Sibbes 1631:30, Beeke & Smalley 2013:45): Sie sollen die Selbstgerechtigkeit als ihre Feigenblätter erkennen (Beeke & Smalley 2013:45). Demnach erfordert eine echte Bekehrung *the lash of the law* (Beeke & Smalley 2013:45). So verstehen Beeke und Smalley Sibbes dahingehend, dass es nicht der Mensch ist, der sich für den Heiligen Geist öffnet, sondern der Heilige Geist den Menschen öffnet, damit er hineinkommen kann. So vertritt Sibbes wie Edwards eine Erwählungslehre, die bei der Bekehrung des Menschen allein das Handeln Gottes betont.

#### 6.1.1.3 Die Präparationslehre

Sibbes unterscheidet nicht zwischen *preparation* und *compunction*: „Reprobates might immediately respond to the Spirit and so desire grace without excessive preliminary restraint.” Aber es ist seiner Ansicht nach wichtig, dem Geist nicht zu widerstehen. Gegen die *sweet motions* des Geistes kann man sich nämlich wehren. Daher muss der Sünder sein Herz im Verlauf der *preparation* sozusagen „erweichen“, damit sich sein Herz für die Hingabe an das Geisteswirken öffnet. Norman Pettit meint zu Sibbes: „Of all the preparatonists Sibbes was by far the most extreme in terms of abilities he assigned to natural man“ (Pettit 1966:73).

In seiner Predigt „Lydia’s conversion“ erklärt Sibbes die Bedeutung der *preparation*: „It is true God usually prepares those that he means to convert, as we plough, before we sow. We do not sow among thorns, and we dig deep to lay a foundation“ (Sibbes 1863,6:522-523, Beeke & Smalley 2013:46). Dazu ist eine Vorbereitung notwendig: „There is a distance between the nature and corruption of man and grace, that there must be a great deal of preparation, many degrees to rise by before a man comes to that condition he should be in“ (Sibbes 1863,6:522-523, Beeke & Smalley 2013:47).

Die Vorbereitung hat dann ihr Ziel erreicht und ist dann vollständig, wenn „the soul is so far cast down as it sets a high price on Christ, and on grace, above all things in the world“ (Sibbes 1863,6:522-523, Beeke & Smalley 2013:47). Die *preparation* bricht die *natural rudeness and fierceness* eines Menschen und demütigt sie durch das Gesetz (Sibbes 1863,6:522-523, Beeke & Smalley 2013:47). Eine Sündenerkenntnis kann aber auch gefährlich sein, wenn sie zu lange andauert (Grosart 1973,I:47). Andererseits ist es besser, die „Verletzung“ durch die Sündenerkenntnis zuzulassen, als verloren zu gehen (:47):

But if we have this for a foundation truth, that there is no more mercy in Christ than sin in us, ... It is better to go bruised to heaven than sound to hell. Therefore let us not take ourselves too soon, nor pull off the plaster before the cure be wrought, but keep ourselves under this work till sin be the sourest, and Christ the sweetest, of all things.

Allerdings brauchen Heuchler nach Sibbes eine andere „Dosis“ von Sündenerkenntnis und daher erfahren sie auch körperliche Manifestationen (:53). Sibbes beschreibt die Kirche als Krankenhaus und Jesus als den Arzt (:57). In der Schrift *The Spiritual Jubilee* bezieht sich Sibbes auf die Terror-Erfahrung (Grosart 1977,V:227):

This is the miserable state of man; ... Even, as the devil is reserved in chains, that is, in terrors of his conscience, ... so we being in the chains of terrors of conscience, the beginnings of hell, and reserved to chains of damnation and death world without end.

Sibbes war der Ansicht, dass die beste Art christlicher Seelsorge durch eine durch das Wirken des Heiligen Geistes unterstützte Auslegung des Wortes Gottes geschieht. So betonte er z.B. in seiner Predigt über Hos 14 mit dem Titel „Returning Backslider“ das Wirken des Geistes bei der Bekehrung. Dabei verwendete er ein ähnliches Bild wie nach ihm Jonathan Edwards: Der Heilige Geist hinterlässt auf dem Stempel (als Bild für die Seele des Menschen) das Bild Christi (Beeke & Pederson 2006:537-538; Frost, Kapic & Gleason 2004:83-84, Beeke & Jones 2012:579). Dazu braucht es aber das überführende Wirken des Heiligen Geistes (Beeke & Smalley 2013:46). Für ihn ist die Reihenfolge des Wirkens Christi klar: „Christ his course is first to wound, then to heal“ (Sibbes 1631:27, Beeke & Smalley 2013:46). So hat Sibbes nach Beeke und Smalley vorweggenommen, was Edwards ein Jahrhundert später *to seek* und *to strive after salvation* genannt hat. Solch ein *bruising* hat positive Auswirkungen. Der Geist Gottes entfernt dadurch die Hindernisse einer stolzen Haltung (Grosart 1973,I:44).

This bruising is required before conversion that so the Spirit may make a way for himself into the heart by leveling all proud, high thoughts, and that we may understand ourselves to be what indeed we are by nature... It is a very hard thing to bring a dull and evasive heart to cry with feeling for mercy.

Dieser Prozess ist notwendig zu einer Bekehrung (:44).

Hence this inferior work of the Spirit in bringing down high thoughts (2.Cor. 10,5) is necessary before conversion. And for the most part, the Holy Spirit to further the work of conviction, joins with some affliction, which, when sanctified, has a healing and purging power.

Sibbes hat also ähnlich wie Edwards eine Präparationslehre vertreten, die das eigentliche Wirken ausschließlich bei Gott sieht und trotzdem dem Menschen eine Vorbereitung auf die Bekehrung rät. So kann der Mensch nach Sibbes versuchen, sein Herz zu „erweichen“. Allerdings sollte die *preparation* nicht zu lange andauern. Andererseits ist es besser, unter einer gefühlten Sündenerkenntnis zu leiden, als für immer verloren zu gehn. Sibbes verwendet anders als Edwards den Begriff *bruising* für die gefühlte Sündenerkenntnis. Der Prozess des *bruising* wird durch die Sündenerkenntnis bewirkt. Solch ein *bruising* hat positive Auswirkungen, da der Geist Gottes so die Hindernisse einer stolzen und selbstgerechten Einstellung wegnimmt. Die Sündenerkenntnis ist anders als bei Edwards notwendig zur Errettung. Wie bei Edwards ist nicht die Sündenerkenntnis das Entscheidende, sondern die Wiedergeburt. Edwards hat allerdings anders als Sibbes jede Reihenfolge in der Bekehrungsmorphologie abgelehnt.

#### **6.1.1.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium**

Sibbes erklärt: „The law is sweetened by the gospel“ (Grosart 1973,I:59). Er wehrt sich gegen eine unnötige Verletzung des Predigthörers durch die Gesetzespredigt als *Bruising use of the law* und betont stattdessen die Freiheit des Evangeliums. Daher muss seiner Ansicht nach die Gesetzesverkündigung durch das Evangelium „versüßt“ werden (Beeke & Smalley 2013:47). Sibbes erklärt, wie der Mensch erkennen kann, dass ihn Gottes Gnade erwartet. Er erkennt dies an der Tiefe seiner Sündenerkenntnis (Grosart 1973,I:46):

But how shall we know whether we are such as may expect mercy? Answer: (1) By the bruised here is not meant those, that are brought low only by crosses, but such as, by them, are brought to see their sin, which bruises most of all. When conscience is under the guilt of sin, then every judgement brings a report of God's anger to the soul, and lesser troubles run into this great trouble of conscience for sin. As all corrupt humours run to the diseased and bruised part of the body, and as every creditor falls upon the debtor when he is once arrested, so when conscience is once awakened, all former sins and present crosses join together to make the bruise the more painful...(2). Again, a man truly bruised judges sin the greatest evil, and the favor of God the greatest good.

Wenn der Mensch daher seine Sünde erkennt, soll er darüber trauern (:47). Nach Sibbes reicht eine oberflächliche Sündenerkenntnis jedoch nicht aus (:47):

But such must know that every sudden terror or short grief is not that which makes us bruised reeds; not a little 'bowing down our heads like a bulrush' (Isa.58,5), but a working our hearts to such grief as will make sin more odious unto us than punishment, until we offer a 'holy violence' against it.

Sibbes hat daher wie Edwards eine Lehre von Gesetz und Evangelium vertreten, wobei er wie Edwards Wert auf eine echte Sündenerkenntnis gelegt hat. Anders als Edwards sollte jedoch das Evangelium die bittere Sündenerkenntnis „versüßen“. Anders als Edwards hat Sibbes den Ansatz vertreten, dass das Gesetz durch das Evangelium „versüßt“ werden müsse („The law is sweetened by the gospel“). Er schwächt dadurch den verurteilenden Aspekt des Gesetzes gegenüber den Puritanern etwas ab. Aber er kennt auch wie Edwards die Schreckenserfahrung.

#### **6.1.1.5 Die Rhetorik**

Von einer „Höllenpredigt“ ist bei Sibbes keine Rede. Er muss ein sehr warmherziger Verkünder des Evangeliums gewesen sein.

#### **6.1.1.6 Die theologischen Grundlagen von Richard Sibbes im Vergleich**

Sibbes hat eine *Covenant Theology* wie Edwards vertreten, allerdings ohne sich auf einen nationalen Aspekt zu beziehen (Miller 1953:82-92). Die Präparation wird auch bei Sibbes allein durch die Gnade bewirkt. Sie unterscheidet sich also von einem mittelalterlichen Verständnis. Zur Präparation gehört wie bei Edwards die Sündenerkenntnis durch den Heiligen Geist. Sibbes ist allerdings der Meinung, dass die Wirkung des Gesetzes durch das Evangelium „versüßt“ wird. Sibbes muss ein warmherziger Verkündiger gewesen sein<sup>266</sup> (Frost, Kapic & Gleason 2004:79-91, Miller 1953:82-92).

#### **6.1.2 Die theologischen Grundlagen von John Flavel**

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von John Flavel, dem puritanischen Prediger aus England, mit denen von Edwards verglichen. Diese betreffen vor allem Flavels' *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik. Die Puritaner haben alle eine *Covenant Theology* vertreten (Miller 1953:82-92). In der vorliegenden Untersuchung haben sich aber dafür bei Flavel keine Belege gefunden.

##### **6.1.2.1 Die Erwählungslehre**

Die Puritaner vertraten alle die calvinistische Erwählungslehre (Miller 1953:82-92). Es ist auch bei Flavel Gott, der in der Präparation den Menschen vorbereitet. Es ist der Geist, der autonom handelt: „The Spirit has dominion over the times of conviction and conversion... This word of God, when it

---

<sup>266</sup> Jonathan Edwards bezieht sich auf Sibbes' Werk *The Bruised Reed*. So kann Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis mit dem Verständnis von Sibbes verglichen werden (Beeke & Jones 2012:574-546). Edwards sah sich durch Sibbes' Betonung von den durch den Heiligen Geist veränderten Affekten in seiner Erklärung geistlicher Motivation in der Erweckungsbewegung bestätigt (Frost, Kapic & Gleason 2004:79-91).



is thus set home by the Spirit, is mighty to humble and break the hearts of sinners“ (Flavel 1977:357). Aber der Geist überführt auch von Sünde. Wie Edwards erklärt Flavel dies mit Joh 16,9 (:358).

#### 6.1.2.2 Die Präparationslehre

Flavel fordert seine Zuhörer daher zum Streben (*strive*) auf. Er sieht in der *ordo salutis* eine Reihenfolge (Beeke & Jones 2012:446). Dabei sind einige Schrittfolgen in der Bekehrungsmorphologie in manchen Christen deutlicher zu erkennen als in anderen (:447). Er sieht dabei auch die Vielseitigkeit des Wirkens Gottes: „The Spirit of God varies his method ... In no case are such steps to be relied upon“ (Flavel 1997,4:99, Beeke & Jones 2012:447). Allerdings warnt Flavel vor einer gewissen Form der Selbstgerechtigkeit (Beeke & Jones 2012:447). Nach Flavels Ansicht muss man genauso zwischen *preparation* und Wiedergeburtserfahrung unterscheiden, wie man zwischen der Erfahrung der Sündenerkenntnis und der Bekehrungserfahrung unterscheiden muss. Durch die Sündenerkenntnis wird Gottes Größe und Heiligkeit eine lebendige und reale Erfahrung für den Menschen und auch der Gedanke an das zukünftige Gericht weckt den Menschen auf. Aber diese Erfahrung führt eben noch nicht zu der Erfahrung eines *new spiritual sense* und sie löst auch noch keine Liebe zu Gott aus. Sie füllt nur das natürlich Gewissen mit einer gewissen Energie. Man könnte auch mit Flavel sagen, dass die Sündenerkenntnis den Satan zwar aus dem Verstand des Menschen treibt, aber „the soul is scarcely half won to Christ“. „Satan keeps the fort royal, the heart and will are in his own possession“ (Flavel 1997,2:449, Beeke & Jones 2012:448). Beeke und Jones fassen die Beschreibung dieser Art Sündenerkenntnis mit folgenden Worten zusammen: „As a result, sinners under such conviction fear hell but hate the light“ (Beeke & Jones 2012:448).

Deshalb ruft Flavel seine Zuhörer auf zur Meditation des Wortes, zur Selbstprüfung und zur Anwendung der Sakramente: „The Lord has come nigh to some of our souls; we have felt a power in the ordinances, sometimes terrifying and sometimes transporting our hearts“ (Flavel 1977:361). Satan versucht dieses Wirken Gottes zu verhindern bzw. die Menschen zu täuschen (Flavel 1977:361-362):

for men have once felt their consciences terrified under the word, ... they seem to have attained all that is necessary to conversion. These things look so like the regenerating effects of the Spirit, that many are deceived by them. It is frequent seen that unrenewed hearts have their meltings and transports as well as spiritual hearts.

Flavel warnt wie Edwards seine Zuhörer davor, ihre *convictions* wieder zu verlieren (Flavel 1977:362-363). Flavel beschreibt die *convictions* als eine Notwendigkeit, um gerettet zu werden (Flavel 1977:363). Der Predigthörer soll die Sündenerkenntnis willkommen heißen, da sie ihm den Weg zu Gott vorbereitet (Flavel 1977:363). Doch das Ziel des Prozesses ist nicht die Überführung von der Sünde, sondern die Bekehrung (Flavel 1977:364).

Der Prediger Flavel ruft dem unbekehrten Zuhörer zu: „O that the Spirit of the Lord should have touched thy soul under the ministry of the word, and roused thy conscience while others were left in security round about thee“ (Flavel 1977:350). Aber auch Flavel kann diese Wirkung des verkündigten Gesetzes nicht ohne das Wirken des Heiligen Geistes erklären (Flavel 1977:355). Diese Wirkung ist aber nicht immer vorhanden (Flavel 1977:356). Das Wort Gottes wird lediglich vom Geist Gottes gebraucht (Flavel 1977:356).

Wie Edwards fordert Flavel seine Zuhörer zum Streben, also zur *preparation* auf. Er sieht sowohl Schritte in der *ordo salutis* als auch eine Vielseitigkeit des Handelns Gottes wie Edwards. Flavel und Edwards unterscheiden beide die Sündenerkenntnis beim nicht-wiedergeborenen Menschen von der Sündenerkenntnis beim wiedergeborenen Menschen. Wie Edwards spricht Flavel auch von der großen Vielseitigkeit des Wirkens Gottes in der Bekehrungsmorphologie. Flavel erklärt wie Sibbes die Sündenerkenntnis als eine Notwendigkeit, um gerettet zu werden. Dieser Tatbestand unterscheidet beide von Edwards' theologischem Ansatz. Anders als Edwards vertritt Flavel jedoch eine Reihenfolge in der Bekehrungsmorphologie.

#### **6.1.2.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium**

In seiner Schrift *The Method of Grace* (1681) unterscheidet Flavel zwei Wahrheiten bezüglich der Verkündigung des Gesetzes Gottes. Das Gesetz kann uns zwar nicht rechtfertigen, aber zu ihm gehört doch „a power to convince us, and so prepare us for Christ.“ (Flavel 1997,2:287, Beeke & Jones 2012:444). Flavel hielt solche *legal preparation* für den nicht-wiedergeborenen Menschen für notwendig, um seine Selbstgerechtigkeit in Frage zu stellen. „It is impossible for fallen men to come to Christ without a supernatural work of God“, schrieb er. „The natural mind of man slights the truths of God, until God teach (sic) them; and then tremble with an awful reverence of them“ (Flavel 1997,2:320, Beeke & Jones 2012:445). Die Verkündigung der Heiligen Schrift kann nicht ohne göttliche Hilfe zu dem durch den Sündenfall verkrüppelten Menschen durchdringen. Deshalb müssen die Menschen geistgewirkte Predigten hören. In dieser Art Predigt sah Flavel Gesetz und Evangelium miteinander verbunden. „The law wounds, the gospel cures“ (Flavel 1997,2:297, Beeke & Jones 2012:445). Allerdings wurde eine Bekehrung nur in Verbindung mit dem Evangelium, nicht allein durch das Gesetz bewirkt. Nach der Schrift *England's Duty* wirkt Gottes Gesetz allein wie ein Tennisball, den man gegen eine Steinwand wirft (Beeke & Jones 2012:445). Für Menschen, die so noch im Unglauben verharren, wirkt das Evangelium von der freien Gnade wie ein Schlaflied, das sie ruhig in ihren Sünden schlafen läßt. Wenn allerdings der Geist Gottes an ihren Herzen wirkt, dann wirkt das Wort wie eine Armee von Sünden, deren Anblick die Festung der Seele so erobern, dass die Seele des Menschen vor dem Anwalt des Gewissens überführt dasteht. Deshalb müssen Gesetz und Evangelium gemeinsam auf den Menschen einwirken.

Flavel verwendet dazu das Bild vom Klopfen Jesu an die „Herzenstür“, der sowohl durch die *convictions of the law* als auch durch das Evangelium anklopft. Ohne das Evangelium jedoch „no heart would ever open to Christ“ (Flavel 1997,4:95, Beeke & Jones 2012:445). Flavel sagte (Flavel 1997,4:95, Beeke & Jones 2012:445):

It is not frosts and snow, storms and thunder, but the gentle distilling dews and cherishing sunbeams that make the flowers open in the spring. The terrors of the law might be preparative, but the grace of the gospel is that, which effectually opens the sinner's heart.

Nach Flavel hat das Gesetz *an awakening efficacy* auf die schlafenden Sünder und *an enlightening efficacy* auf durch die Sünde geblendete Sünder. Das Gesetz hat *a convincing efficacy* und *a soul wounding, a heart-cutting efficacy*: „it pierces into the very soul and spirit of man“ (Flavel 1997,2:297, Beeke & Jones 2012:445). In seiner Schrift *The Method of Grace* erklärt Flavel das überführende Wirken des Geistes durch das Gesetz ausführlich in den Kapiteln 20 und 21. Will man zu Christus kommen, so geht dies nicht ohne die Sündenerkenntnis, die ihrerseits durch das Wirken des Gesetzes ausgelöst wird. Er bezieht sich dabei auf Röm 7,9 (Flavel 1977:343). Flavel interpretiert den Tod, von dem der Apostel spricht, als Folgen der Sündenerkenntnis (Flavel 1977:344). Daher leitet Flavel zwei Lehren aus diesem Text ab. 1. Nicht wiedergeborene Menschen erkennen ihre wahre Situation nicht. 2. Nur durch das Wirken des Gesetzes wird die Realität für den Menschen erfahrbar: „There is generally a great silence in the consciences of such men: when others in a better state, are watching and trembling, they sleep securely“ (Flavel 1977:345). In diesem Zustand kann auch das verkündigte Wort nicht wirken (Flavel 1977:349-350). Der Mensch muss die Wirkung des Gesetzes spüren. So führt Flavel im 21. Kapitel weiter aus, dass es die Aufgabe des Gesetzes ist, falsche Hoffnungen zu zerstören und die Sünde im Herzen des Menschen aufzuzeigen (Flavel 1977:353):

The efficacy of the law of God appears *in the manner of its operation*. It works suddenly; it strikes like a dart through the hearts and consciences of men. Acts 2:37... Let the soul be armed against conviction with the thickest ignorance, strongest prejudice, or most obstinate resolution, the word of God will wound the breast even of such a man when God sends it forth in his authority and power.

Im Folgenden beschreibt Flavel die Wirkung des Wortes, indem er sie mit der Haft des Apostels Petrus vergleicht (Flavel 1977:354). Das Wort Gottes hat jedoch auch eine überführende Wirkung (:354-355). Hinter dem Wort steht also Gottes eigene Autorität (:358-359). Es geht Flavel auch um das zukünftige Gericht (:359). Es sollte seine Zuhörer nachdenklich machen, wenn andere die Gnade der Sündenerkenntnis erfahren und sie selbst nicht. Ein verhärtetes Herz ist schlimmer als alles andere (:360-361).

Flavel stellt den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium klar heraus: „The law wounds, the gospel cures“. Wie bei Edwards sollen bei Flavel Gesetz und Evangelium gemeinsam auf den Menschen einwirken. Flavel sieht wie Edwards Gesetz und Evangelium in ihrem Wirken miteinander verbunden. Hier unterscheidet sich Flavel von Sibbes, nicht aber von Edwards. Nach Flavel muss der Mensch die Wirkung des Gesetzes spüren: Er muss sozusagen *slain by the law* sein. An den Stellen, an denen Edwards den Begriff *legal humiliation* verwendet, benutzt Flavel für den gleichen Tatbestand den Begriff *legal preparation*. Flavel hielt solche *legal preparation* für den nicht-wiedergeborenen Menschen für notwendig, um seine Selbstgerechtigkeit in Frage zu stellen. Allerdings ist dieses Wirken des Gesetzes lediglich *preparative*. Auch nach Flavel wirkt der Heilige Geist vielseitig in der Bekehrungsmorphologie. Die Schreckenserfahrung lehnt er nicht ab, aber er betont auch die Wichtigkeit des Evangeliums. Schreckenserfahrungen betrachtete Flavel wie Edwards als Handeln Gottes am inneren Menschen.

#### **6.1.2.4 Die Rhetorik**

Von einer Höllenpredigt ist bei Flavel keine Rede: „One of his parishoners remarked that a man must have either a very soft head or a very hard heart not to be affected by Flavel’s Preaching ... Flavel exercised a powerful evangelistic ministry“ (Beeke & Jones 2012:444). Er muß ein warmherziger Prediger gewesen sein: „He preached what he felt“.<sup>267</sup>

#### **6.1.2.5 Die theologischen Grundlagen von John Flavel im Vergleich**

Alle Puritaner vertraten eine *Covenant Theology*. Für eine *Covenant Theology* haben sich bei Flavel in dieser Darstellung aber keine Belege gefunden. Gott bereitet den Menschen nach Ansicht Flavels wie bei Edwards auf die Bekehrung vor. Er tut dies durch seinen Geist. Die *legal preparation* ist für den nicht wiedergeborenen Menschen notwendig, um seine Selbstgerechtigkeit in Frage zu stellen. Allerdings wirkt die Gesetzespredigt wie bei Edwards nicht ohne den Heiligen Geist. Gesetz und Evangelium sind miteinander verbunden: „The law wounds, the gospel cures“. Von einer Höllenpredigt ist bei Flavel keine Rede. Er muss ein warmherziger Prediger gewesen sein.

#### **6.1.3 Die theologischen Grundlagen von Thomas Shepard**

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Thomas Shepard mit denen von Edwards verglichen. Er war zunächst einer der puritanischen Prediger in England, wanderte dann aber nach Amerika aus und prägte die puritanische Theologie auch dort. Die theologischen Grundlagen betreffen vor allem Shepards’ *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine

---

<sup>267</sup> [www.ccel.org/a/anonymus/flavel-life/flavlife.txt](http://www.ccel.org/a/anonymus/flavel-life/flavlife.txt).

Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik. Die Erforschung der theologischen Grundlagen bezieht sich sowohl auf die Sekundärliteratur als auch auf eigene Erkenntnisse des Autors bei der Analyse der Primärtexte. Die Puritaner haben alle eine *Covenant Theology* vertreten (Miller 1953:82-92). Konkrete Anzeichen dafür konnte die vorliegende Forschung nicht ausmachen.

#### **6.1.3.1 Die Erwählungslehre**

Nach Shepard's Schrift *The Sincere Convert* kam Christus nur, um die Erwählten zu retten. Aber er hat trotzdem allen das Evangelium angeboten, da er alle auffordert, sich ihm zu unterwerfen. Shepard sieht dabei in dem Erwählten noch ein anderes Wirken in Bezug auf die Sünde als beim Nicht-Erwählten, nämlich einen „farther stroke of the soul from sin, conjoined with the terrors and sorrow [before their closing with Christ], which is not evident in the reprobate“ (Shepard 1645:98). Diese theologischen Voraussetzungen hindern Shepard aber nicht daran, die Unbekehrten zur Umkehr zu rufen (Beeke & Smalley 2013:97-98). Shepard spricht vom Angebot der freien Gnade (:92-98). Gott ist es, der in der Präparation wirkt. Gott mit der *humiliation*: „God saveth none but first he humbleth them; how it is hard to pass through the gates and flames of hell, for a heart as stiff as a stake to bow, as hard as a stone to bleed“ (Shepard 1643:146). „Humiliation“ meint „not to mourn for one sin, but for all sins, and not for a bit, but all a man's lifetime“ (Shepard 1643:146, Beeke & Smalley 2013:93). So hat Shepard eindeutig die calvinistische Erwählungslehre vertreten.

#### **6.1.3.2. Die Präparationslehre**

Shepard ist der Meinung, dass es einer Vorbereitung des Herzens bedarf, um Glaube und Gnade von Gott zu empfangen. Allerdings unterscheidet Shepard die Phase der „Reue“ in die zwei Schritte „Sündenerkenntnis“ und *compunction of sin*. „Sündenerkenntnis“ hat mehr damit zu tun, seine eigene Sünde zu sehen, wohingegen *compunction of sin* mehr damit zu tun hat, seine Sünde zu fühlen (Shepard 1999:117-174; Parker 1973:152, 153). Es handelt sich bei der Sündenerkenntnis um den ersten Schritt in der *ordo salutis*. Das Fühlen der Sündenerkenntnis folgt danach: „The first act or stroke is conviction of sin. The second is compunction for sin. The third is humiliation or self-abasement“ (Shepard 1853,1:117-118): „let them begin at conviction, and desire the Lord to let them see their sins, that so being affected with them, and humbled under them, they may by faith be enable to receive Jesus Christ“ (:117). Nach dieser Schrift gibt es keine Bekehrung ohne eine Sündenerkenntnis: „It is true, Christ is applied to us next by faith, but faith is wrought in us in that way of conviction and sorrow for sin; no man can or will come by faith to Christ to take away his sins, unless he first see, be convicted of, and loaded with them“ (:117). Im Folgenden führt er aus, was er unter dem Begriff „Sündenerkenntnis“ versteht (:117-118):

I shall therefore begin with the first stroke – Christ’s power, which is conviction of sin ... 1. The first Act of Christ’s Power, which is Conviction of Sin. ... 2. What is that sin the Lord convinceth the soul thus first of, 3. How the Lord doth it. 4. What measure and degree of conviction he works thus in all his. 1. For the first, it is said, (John xvi. 8,9,) that the first thing that the Spirit doth when he comes to make the apostles’ ministry effectual, is this: it shall „reprove or convince the world of sin; „it doth not first work faith, (as in verse 9,) and consequently under the guilt and dominion of their sin; and after this he “convinceth of righteousness,” which faith apprehends. (Ver. 10.) It is true, that *the word conviction, here, is of a large extent, and includes compunction and humiliation for sin; yet* our Saviour wraps them up in this word; because conviction is the first, and therefore the chief in order; here the Lord, not speaking now of ineffectual, but effectual, and thorough conviction expressed in deep sorrow and humiliation.

Die Sündenerkenntnis ist daher notwendig zum Glauben (Parker 1973:152). So schreibt Shepard in *The Sound Believer* (Shepard 1999:118):

I shall hereafter prove that there can be no faith without sense of sin and misery; and now there can be no sense of sin without a precedent sight or conviction of sin, no man can feel sin, unless he doth first see it; what the eye sees not, the heart rues (sic) not.

Shepard ist in der Schrift *The Sincere Convert* überzeugt von der Tatsache, dass die Sündenerkenntnis der Wiedergeburt vorausgeht. Glaube, der errettet, kann sich nur auf dem Boden gefühlter Übertretungen des Gesetzes Gottes entwickeln. Ohne diese Erfahrung geht der Sünder verloren: „thou must morn here or in hell“ (Shepard 1853,1:93). Seine eigene Bekehrung bestätigt diese Sichtweise (Vaughan 1972:360-365). So schreibt er über seine eigene Bekehrung: „I did see a God like a consuming fire and an everlasting burning, and myself like a poor prisoner lending to that fire...and being in prayer I saw myself so unholy and God so holy that my spirits began to sink“ (Alden 1972:360-365).

Shepard ließ jedoch auch Ausnahmen zu, bei denen Gott den Menschen nicht durch die *humiliation*<sup>268</sup> vorbereitete. Aber seiner Ansicht nach würde es den Einfluss des Evangeliums „unterminieren“, wenn man die Möglichkeit der *preparation* leugnen würde (Shepard 1645:96). Erst wenn der Mensch die Sündenerkenntnis erlebt<sup>269</sup>, kann jedoch das, was Christus am Kreuz für ihn getan hat, für ihn erfahrbar werden (Shepard 1853,1:45).<sup>270</sup> Der Mensch soll sich bemühen, diesen Seelenzustand zu erreichen (:45). Nur Christus kann den Menschen aus dieser Not erretten. Menschen werden

<sup>268</sup> Es handelt sich eben um eine „enge Pforte“, durch die der Mensch bewußt eingehen muss (Beeke & Smalley 2013:93). Shepard spricht sogar von mehreren „engen Pforten“ (Beeke & Smalley 2013:94).

<sup>269</sup> Edwards hat sich speziell auf Texte aus den Schriften *Parable of the Ten Virgins* und *Sound Believer* bezogen. In der Schrift *Parable of the Ten Virgins* beschreibt Shepard die Sündenerkenntnis (vgl. *WJE* 2:156). Die meisten Textbezüge zum Thema „Sündenerkenntnis“ finden sich bei Shepard in der Schrift *The Sincere Convert*. Shepard beschreibt einen Predigtzuhörer, den das Hören der Predigt nicht verändert (Shepard 1853,1:26). Doch der Mensch kann an den Punkt kommen, wo er eine Schreckenserfahrung erlebt (:29). Der Mensch soll seine Sünde ansehen (Shepard 1967:30). Seine Selbstgerechtigkeit wird angesichts Gottes schnell an Bedeutung verlieren (:32).

<sup>270</sup> Zur Wahrnehmung dieser Not gehört auch die Schreckenserfahrung (:47). Der ungläubige Mensch soll seine Sünden erkennen. Und zwar nicht nur die Sünden an sich, sondern auch die Größe der Sünde (:53). Denn nur wenige werden gerettet werden. Diese Erkenntnis kann zu einer Schreckenserfahrung führen (:58). Sie erweckt dann Menschen, die sonst von den Predigten unberührt bleiben (:59). Shepard warnt den Leser davor, dass er verlorengehen kann. Er verwendet dazu Bilder aus der Seefahrt (:62). Krankheit oder auch Schreckenserfahrungen im Gewissen helfen sogar Heuchlern, ihre Wurzeln der Bitterkeit zu überwinden (:62-63). Er spricht auch vom *distress of conscience* und von der *strait gate of*

sich nicht an Christus wenden, solange sie sich selbst heilen können (:10). In der Tatsache, dass Menschen der Meinung sind, sich selbst helfen zu können, sieht Shepard einen Rückfall. Doch sie brauchen das Gefühl der Sünde und die Erfahrung, dass sie in sich selbst keine Hilfe finden. Solange sie nicht an diesen Punkt kommen, denken die Menschen, dass sie sich bessern können. Wer niemals seine eigene Armut und Schlechtigkeit gespürt hat und sich immer noch gut fühlt, der wird nie zu Christus kommen (:101-102).

Die Sündenerkenntnis entsteht, weil der Prediger die Sünde beim Namen nennt (:120-121). Es reicht nicht, wenn ein Mensch einzelne Sünden erkennt, aber die *total depravity* in sich „verkennt“ (:122-123). Wenn der Mensch zwar die Sündenerkenntnis erfährt, aber diesen Aspekt nicht sieht, wird er die Sündenerkenntnis eher als emotionale, als als geistliche Erfahrung erleben. Er wird sie daher nicht so ernst nehmen und darin keine große Gefahr sehen. Anders ist es, wenn er den „bottomless pit“ vor sich sieht (:125).

„The Lord Christ by his Spirit begins the actual deliverance of his elect“ nach Joh 16,8-9 nach seiner Ansicht mit der Sündenerkenntnis.<sup>271</sup> Demnach versteht Shepard die *preparation* als Wirken des Geistes Gottes. Diese Art der Sündenerkenntnis ist nicht nur rational, sondern *a clear, certain, and manifest light* (Shepard 1645:23.26). Die Sünde wird für den Menschen zur Realität, „beholding really the greatness of God [and then being] smitten by sin“ (:28). So wird aus der rein rationalen Sündenerkenntnis die gefühlte *compunction*, also *a sense of sin*. Zur *compunction* gehört ein Gefühl der Angst, der Trauer und der Abscheu vor der Sünde. Für Shepard sind das „supernatural arrows shot into the conscience by the arm of the Spirit“ (Shepard 1645:69). Er betont auch hier das Wirken des Geistes: „This compunction or sense of misery is wrought by the Spirit of Christ, not the power of man to prepare himself for further grace“ (:98). Der Mensch fühlt nun die Trennung zu Gott und beginnt Reue darüber zu empfinden, dass er sich Gott gegenüber falsch verhalten hat. In der Schrift *Parable of the Ten Virgins* beschreibt Shepard die Sündenerkenntnis ähnlich wie Edwards.<sup>272</sup>

---

*humiliation*, um den Prozess der Sündenerkenntnis zu beschreiben. Allerdings gibt es bei der Sündenerkenntnis auch den Aspekt der Selbsttäuschung (:72). Solche Menschen meinen, dass sich der Prediger ihnen gegenüber etwas anmaßt (:73). Der Mensch, der jedoch nach der Sündenerkenntnis die Gnade in Christus erkennt, ist voller Freude über die Erlösung (:86). Der Mensch soll sich anstrengen, seinen beklagenswerten Zustand zu sehen. Dann wird sich auch seine Trauer über die Sünde zeigen (:63). Der Mensch ist durch eine falsche Hoffnung genauso verhärtet wie durch gar keine Hoffnung (:93). Wenn weder der Hammer des Wortes Gottes noch Gottes Schein der Gnade das Herz erweichen kann, dann sagt das viel über den Zustand des Herzens aus (:93-94) Shepard beschreibt im Folgenden die *ordo salutis* als *reformation*, *humiliation*, *repentance* und *duties*. Doch selbst der Versuch, sich selbst zu helfen, indem man Gott um Kraft bittet, ist zum Scheitern verurteilt (:96).

<sup>271</sup> Nach Shepards Vorstellung überführt der Heilige Geist zuerst den Menschen allgemein von der Tatsache, dass er ein Sünder ist. Erst danach macht er ihm die einzelnen Sünden bewusst (Shepard 1999:129). Shepard betont den Unterschied zwischen dem Wirken des Heiligen Geistes in dem *work of compunction* und dem Wirken des Geistes in der Selbstdeinüktigung des Menschen (Parker 1973:154,155). Für Shepard ist solche Sündenerkenntnis anders als bei Edwards unabdingbare Voraussetzung für die Bekehrung und Wiedergeburt.

<sup>272</sup> Shepards Theologie wird am deutlichsten in seinem Werk *The Parable of the Ten Virgins*.

Erst wenn der Mensch Sündenerkenntnis erlebt, kann das, was Christus am Kreuz für ihn getan hat, für ihn erfahrbar werden. Die Sündenerkenntnis entsteht, weil der Prediger die Sünde beim Namen nennt. Es reicht nicht, wenn ein Mensch einzelne Sünden erkennt, aber die *total depravity* in sich „verkennt“. Wie bei Edwards ist es der Geist Gottes, der von der Sünde überführt. Er kann sogar wie Edwards in seiner Schrift *The Sound Believer* dabei von „Gottes Methode“ sprechen (Shepard 1853,1:150). Wer niemals seine eigene Armut und Schlechtigkeit gespürt hat und sich immer noch gut fühlt, wird nie zu Christus kommen. Für Shepard gehört auch die Schreckenserfahrung zur Sündenerkenntnis dazu, die er – anders als Edwards – vor seiner Bekehrung erfahren hat. Anders als Edwards vertritt Shepard die Sündenerkenntnis als ersten Schritt in der *ordo salutis*. Je näher der Mensch Christus kommt, desto mehr erfährt er Sündenerkenntnis. Shepard ließ jedoch auch Ausnahmen zu, bei denen Gott den Menschen nicht durch die *humiliation* vorbereitete. Anders als Edwards verwendet er nicht den Begriff *sense of the heart*, sondern den Begriff *compunction* für die gefühlte Sündenerkenntnis. Shepard betont anders als Edwards die Schreckenserfahrung, obwohl beide auch „Höllenprediger“ waren.

#### 6.1.3.3. Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Gott ist der Richter und das Gewissen der Ankläger: „God is thy all-seeing, terrible judge; conscience is thine accuser, a heavy witness; this world is thy jail; thy lust are thy fetters“ (Shepard 1853,1:33). Der Mensch wird sich an alle vergangenen Sünden wieder erinnern: „3. Then all the sins that ever thou hast or shalt commit shall come fresh to thy mind ... thy sleepy conscience then will be instead of thousand witnesses“ (:38). Sein Gewissen wird sein Richter sein (:41). Ohne die Gesetzesverkündigung kann der Mensch seinen verlorenen Zustand auch nicht erkennen (:74):

Before the law came, he saw not that deadly secret score of corruption, and that litter of rebellion that was lurking in his heart, and therefore thought highly of himself for his own righteousness ... The law is that glass that showeth a man his own face, and what he himself is. Now, if this glass be taken away, and not set before a deformed heart, how can a man but think himself fair?

Der Mensch bewundert jedoch oft nur die Schönheit des Spiegels, anstatt sich im Spiegel des Gesetzes anzusehen: „It is with man that have a fair glass before them, but never beholding themselves in the glass, they never see their spots“ (:75). Als noch „Schlafender“ denkt er nicht über sich selbst nach: „Because he is asleep, he reflects not on himself“ (:75). Shepard erklärt dem Leser, dass ihm auch noch die Illumination fehlt: „... thou hast no reflecting light to judge of thyself“ (:75). Eine völlig andere Erfahrung macht der Mensch während der Schreckenserfahrung (:77):

The mind is haunted and pursued with troublesome fears of hell; conscience tells him he has sinned, and the law tells him he must shortly meet with him; and if he be taken away in his sins, then comes a black day of reckoning for all his privy pranks, a day of blood, horror, judgement,



and fire, where no creature can comfort him. Hence saith he, Lord, keep my soul from these miseries: he hopeth it shall not prove so evil with him, but fears it will.

Denn das Gesetz ist es, das den Menschen zu Christus treibt. Diese Sündenerkenntnis ist nach Shepard sehr konkret und beinhaltet spezielle Sünden. Solche Sündenerkenntnis ist zwar *common mercy* und noch nicht *saving grace*. Aber sie ist ein Wirken des Heiligen Geistes. Das Gesetz treibt dadurch zu Christus, da es zuerst anklagt und dann verurteilt: „now, the law, though it drives us to Christ by condemnation, yet in order it begins with accusation. It first accuseth, and so convinceth of sin, (Rom. Iii, 20, ) and then condemneth“ (Shepard 1853,1:118). In diesem Wirken des Gesetzes wirkt aber auch der Geist Gottes (:118). Shepard befürchtet allerdings, dass es Prediger gibt, die die Gesetzesverkündigung ablehnen und als Folge davon auch mit anderen theologischen Wahrheiten ihre Schwierigkeiten haben: „Mark those men that deny the use of the law to lead unto Christ, if they do not fall in time to oppose some main part of the gospel“ (Shepard 1645:96).

So kann man abschließend Folgendes festhalten: Bei Shepard kann der Mensch wie bei Edwards ohne die Gesetzesverkündigung seinen verlorenen Zustand nicht erkennen. Das Gesetz treibt ihn dadurch zu Christus, weil es zuerst anklagt und dann verurteilt. Sein Gewissen wird sein Richter sein. In diesem Wirken des Gesetzes wirkt aber auch der Geist Gottes. Wie Edwards verwendet Shepard das Bild vom Spiegel für das Wirken des Gesetzes. Wie Edwards beschreibt Shepard das „Labyrinth der Verzweiflung“ und spricht von Jesus als dem Arzt. Die Sündenerkenntnis ist Shepard so wichtig, dass er sagen kann: „thou must mourn here or in hell“ (Shepard 1853,1:93, Schuit 1994,4).

#### **6.1.3.4 Die Rhetorik**

Das Wirken des Gewissens beschreibt Shepard in drastischen Bildern, die Edwards Bildersprache sehr nahe kommen (Shepard 1853,1:43):

3. The never-dying worm of a guilty conscience shall torment thee, as if thou hadst swallowed down a living poisonous snake, which shall lie gnawing and biting thine heart for sin past, day and night. And this worm shall torment by showing the cause of thy misery; that is, that thou didst never care for Him that would have saved thee; by showing thee also thy sins against the law, by showing thee thy sloth, whereby thy happiness is lost. Then shall thy conscience gnaw to think.

Der Mensch soll das „Höllengefeuer“ geradezu vor sich sehen (Shepard 1853,1:93). Nach Shepard sind diejenigen Prediger Irrlehrer, die Menschen trösten, die eigentlich zuerst Sündenerkenntnis erfahren müßten (:85). Die Sündenerkenntnis muss „angeheizt“ werden, damit die Sünden wie ein Nest von Schlangen an einem Feuer aus ihrer Starre erwachen. Der Mensch muss aus dem Schlaf „fleischlicher Sicherheit“ geweckt werden. Drohpredigten wirken erst dann auf die Schlafenden, wenn die „Pfeile Gottes“ der Menschen Herzen erreichen (:89). Wie Edwards verwendet Shepard viele Metaphern in seiner Gerichtspredigt (Bintz 1979:29).

### **6.1.3.5 Die theologischen Grundlagen von Thomas Shepard im Vergleich**

Nach Shepard kam Christus nur, um die Erwählten zu retten. Gott ist es, der in der Präparation wie bei Edwards wirkt. Zur Präparation gehört eine gefühlte Sündenerkenntnis durch den Heiligen Geist, die der Wiedergeburt vorausgeht. Sündenerkenntnis entsteht, wenn der Prediger die Sünde beim Namen nennt. Dazu gehört auch die Tatsache der *total depravity* und als Folge davon die Schreckens Erfahrung. Da Gott der Richter und der Ankläger ist, wird auch das Gewissen des Menschen sein Richter sein. Wie bei Edwards kann der Mensch nach Ansicht Shepards ohne Verkündigung des Gesetzes seine Sünde nicht erkennen. Er verwendete in seiner Predigt sehr drastische Bilder, die der Bildersprache von Edwards sehr nahe kommen (Alden 1972:360-365, Gleason 2004:123-137; Beeke & Pederson 2006:524-530; Beeke & Smalley 2013:92-98).<sup>273</sup>

### **6.1.4 Die theologischen Grundlagen von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf**

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Graf Zinzendorf mit denen von Edwards verglichen. Graf Zinzendorf hat in Herrnhut und Herrnhag die sogenannten „Brüdergemeine“ aufgebaut und an beiden Orten Erweckungen erlebt. Zinzendorfs Theologie wird aus verschiedenen Gründen in die Untersuchung mit einbezogen. Einerseits ist die Bekehrung des englischen Erweckungspredigers John Wesley durch die Wiedergeburtstheorie der Herrnhuter geprägt. Andererseits hat Wesley Herrnhut besucht, um sich selbst ein Bild der Erweckungsveranstaltungen zu machen. Die Theologie Zinzendorfs spielt also in den theologischen Konflikt zwischen Wesley und Whitefield hinein. Die Tatsache, dass dieser Einfluss Zinzendorfs auch in Amerika spürbar war, wird nicht nur durch seine Präsenz in Amerika, sondern auch durch den theologischen Konflikt mit Gilbert Tennent über die Frage des Arminianismus deutlich. Die hier untersuchten theologischen Grundlagen betreffen vor allem Zinzendorfs *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik. Die Erforschung der theologischen Grundlagen bezieht sich sowohl auf die Sekundärliteratur als auch auf eigene Erkenntnisse des Autors bei der Analyse der Primärtexte. Ob Zinzendorf eine Föderaltheologie vertreten hat, ist dem Autor dieser Dissertation nicht bekannt.

#### **6.1.4.1 Die Erwählungslehre**

Als Lutheraner hat Zinzendorf eine Erwählungslehre vertreten. Er spricht von der Gnadenwahl Gottes, betont sie aber nicht so wie die reformierte Kirche. Er erwähnt auch den „Liebesratschluss Gottes“, den der Mensch erkennen kann, verbietet jedoch seinen Glaubensgenossen das Vertreten der

---

<sup>273</sup> Edwards hat Shepard wohl am häufigsten zitiert (Beeke & Smalley 2013:92).

calvinistischen Prädestinationslehre (Becker 1886:307ff.). Er lehnt die partikuläre Erlösung ab (Bintz 1979:24-25; Freeman 2000:212-214).

#### 6.1.4.2 Die Präparationslehre

Ein Unterschied zu den Puritanern besteht in Zinzendorfs Verständnis vom Empfang der Sündenerkenntnis. Bei Zinzendorf beginnt die Sündenerkenntnis beim Betrachten der Leiden Christi am Kreuz (Meyer 2000,5:233; Faix 2002:74). Dies macht das folgende Zitat deutlich: „Wie heftig unsere Sünden den frommen Gott entzünden, ... wie zornig seine Fluten‘, will ich nicht aus dem Gesetze sehen, ...: Ich will’s aus *diesem Leiden* ... sehn. Das haben wir einfältig geglaubt“ (Meyer 2000,5:233).

Zinzendorf hatte auch keinen Hallischen Bußkampf aufzuweisen und löste sich ebenso vom Heiligungsverständnis des Hallischen Pietismus (Meyer 2000,5:243ff.; Faix 2012:69).<sup>274</sup> So bleibt Zinzendorfs Verständnis von Sündenerkenntnis auf die Sündenerkenntnis beim Betrachten der Leiden Christi bezogen, wie es der folgende Liedtext bestätigt: „Dass das der Gnade ihrer rechter Gang, dass man Erkenntnis der Sünde empfang aus dem Tode Jesu: Das seis Geheimnis, das man nun ohn all Zeitversäumnis posaunen soll“ (Meyer 2000,5:342).

Sein Verständnis von „Bekehrung“ unterscheidet sich dahingehend von dem „Bußkampf“ (Freeman 2000:68-69), das dieser Vorgang nicht so lange andauert und es nicht auf des Menschen sondern Gottes Wirken ankommt: „Und darum, liebe Geschwister, ist es nötig, dass wir uns mit der Bekehrung nicht so lange aufhalten, wie man gewöhnlich pflegt, und uns nicht so gute Zeit dabei nehmen, sondern fallen lieber dem Heiland in die Hand und lassen uns segnen und absolvieren“ (Meyer 2000,5:246). Zinzendorf verstand unter der Predigt ein Geisteswirken, das das Herz erreichte und so das äußere Wort Gottes beleben konnte. Man könnte sogar dabei von einem *inner preaching and kindling* sprechen. Ohne das Wirken des Geistes bleibt die Wortverkündigung rein äußerlich erfahrbar und abstrakt wie andere Texte und Nachrichten. Durch das Wirken des Geistes jedoch werden Ohren und Augen des Hörers geöffnet. Auf diese Art und Weise wird der Mensch in die Gottesbegegnung hineingerufen. Dabei wird die Person Jesu Christi anders als sonst nicht mehr nur als leere philosophische Abstraktion oder als rein historische Persönlichkeit wahrgenommen. Vielmehr wird nun die Begegnung mit ihm als eine erlösende Realität erfahren, die die Wahrnehmung von sich

---

<sup>274</sup> Becker stellt den Sachverhalt anders dar. Danach ließ sich Zinzendorf doch zu einen „Bußkampf“ überreden (Becker 1886:188ff.) und bewegte in seiner Selbstprüfung eine ähnliche Frage nach der Sündenerkenntnis wie die Menschen, die Edwards beobachtet hat: „... ob ich mich so gefühlt und gefunden, dass ich notwendig, wie ich wäre verdammt sein müßte, wenn nicht der Sohn Gottes Mensch geworden und für meine Sünden insbesondere mit seiner Person bezahlt hätte“ (Becker 1886:189). Allerdings bezeichnet er diese Kämpfe später als „unnötig“ (Becker 1886:189-190). Trotzdem hält er am Bußkampf als Konzept fest (Becker 1886:191). Erst in den Jahren 1717-1729 ist Zinzendorf zum Gegner der sogenannten „Kampflehre“ geworden (Becker 1886:194).

selbst, der Welt und Gott völlig verändert. In dieser Beschreibung Zinzendorfs sind m.E. große Ähnlichkeiten zu Edwards' *new sense*- Gedanken vernehmbar (Kinkel 1998:204).

Angeichts dieses Verständnisses von Sündenerkenntnis ist es interessant, wie Zinzendorf Joh 16,7-11 auslegt. Er tut dies in der entsprechenden Predigt, indem er betont, dass der Heilige Geist es ist, der dem Menschen die Augen darüber öffnet (Beyreuther 2001,XV,6: 479):

Ja, wenn ein Mensch, ..., nur von weitem einen Blick in die Sache, in das Geheimnis tut, so ist's gleich, als wenn ihm die Schuppen von den Augen fielen, als wenn er nun erst sähe, wo die Sünde, die Herrschaft und die Gelegenheit der Sünde sitzt ... Denn sobald der heilige Geist den Menschen so weit hat, dass sein ganzes Sündigen im Unglauben zu suchen ist, in der Unkenntnis seines Erlösers, darnach kriegt er gleich Gelegenheit, den Menschen in die volle Wundenklarheit hinein zu setzen, und macht, dass ihm das vorige Hören und Sehen über dem Wundenblick vergeht.

Zinzendorf vertritt wie Edwards eine Präparationslehre.<sup>275</sup> Aber bei ihm kommt die Sündenerkenntnis nicht durch das Gesetz Gottes, sondern durch das Betrachten der Leiden Christi. Bei seiner Auslegung zu Joh 16 spricht allerdings auch Zinzendorf vom überführenden Wirken des Heiligen Geistes. Dabei betont er aber wie der Text die Sünde des Unglauben.

#### **6.1.4.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium**

Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf lehnt die Gesetzesverkündigung zur Vorbereitung auf das Evangelium ab (Becker 1886:350ff.): „Es erscheint als eine Absurdität, wenn man ‚ungläubige Sünder‘ durch das geschriebene Gesetz aufwecken will; das heißt die Pferde hinter den Wagen spannen“ (Becker 1886:3151). Man kann daher über ihn sagen: „Die Erkenntnis der Sünde kommt daher nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium. Auch zur Heiligung vermag die Predigt des Gesetzes nichts beizutragen“ (Becker 1886:351). Wohl spricht Zinzendorf auch vom „Zorn Gottes“. Doch bezieht sich der Zorn Gottes nicht auf die Menschen oder auf Christus, sondern auf das Böse (Becker 1886:353).

Zinzendorfs Verständnis unterscheidet sich also von den bisher untersuchten puritanischen Predigern der Theologie grundsätzlich darin, dass er die reformatorische Reihenfolge von Gesetz und Evangelium umkehrt und dem Evangelium den Vorzug gibt.<sup>276</sup> Hiermit hat sich Zinzendorf auch von

---

<sup>275</sup> Zur Einstellung zur Präparationslehre von Zinzendorf vgl. Bintz 1979:18-19,24-26,87,108 vgl. Homilien über die Wundenlitanei“, 3. August 1747; Davies 2002:125-126, Bintz 1979:36 im Brief an den Missionar Johann Ernst Geister, 1732.

<sup>276</sup> Einerseits hat Zinzendorf in seiner persönlichen Biografie unter seinem eigenen Bußkampf gelitten (Becker 1886:188,194; Föller 1998:168 n.480). Im Nachhinein sieht er im Bußkampf ein gesetzliches Ringen (Meyer 2000:69-70,77-78,244). Nun sieht er darin eine „seelengefährdende Verirrung“ (Becker 1886:194) und ein „unbarmherziges Handeln“ (Becker 1886:194-195). Zinzendorf lehnte daher (wie Edwards) jede Bekehrungsmethode ab (:209-210). Er sieht in der „Bußkampfverfälschung“ als Folge der Verkündigung von Gesetz und Evangelium die Gefahr der Selbstbespiegelung (:189). Er bezeichnet diese als „eine bloße, durch mein Amt zu entschuldigende, sonst höchst absurde, nicht göttliche, sondern den Umständen accomodierte systematische Umführung, die ich jedermann treulich widerrate“ (:189).

dem Hallischen Pietismus gelöst (Faix 2012:77-78). Er grenzt dieses Verständnis ab von der „gesetzlichen Bekehrung“ (Meyer 2000,5:244):

Wir haben das Prinzip, es ist keine enge Pforte mehr, sondern nur ein enger Weg, und also gibt's auch kein Ringen mehr durch die enge Pforte. Denn die enge Pforte ist nur gewesen, bis der Herr Jesus gestorben und seine Seite geöffnet ist. Das hat die enge Pforte zu Ende gemacht. Seit der Zeit hat Jerusalem keine Tore mehr, und die Stadt des Herrn hat keinen Eingang mehr als Jesum selber, und alle Menschen, die hineinkommen, die brauchen weder Ringen noch Laufen, wie der Apostel Paulus sagt ... Das war also der Unterschied der gesetzlichen Bekehrung. Da musste es mit Mühen, Kämpfen und Ringen geschehen, und die Leute waren sich ihrer Sache doch nicht gewiß, den es mussten doch ihre eigenen Sachen immer mit dabei sein, weil sie die volle Kraft, die volle Hand, die sich aus den Wunden Jesu darbot, nicht hatten ... Aber der schmale Weg ist, wenn man nun eingegangen ist, für nichts, um nichts, ohne Mühe, ohne alles, bloß durch das Verdienst Christi.

Das Gesetz wird auch für den Wiedergeborenen zur erfahrbaren Wirklichkeit. Zinzendorf bezieht sich dabei auf die alttestamentliche Bibelstelle Jer 31. Mit dieser Bibelstelle wehrt Zinzendorf alle Gesetzlichkeit ab (Beyreuther 2001,XV,6:480-481):

und so bald er seinen Heiland haben, mit seinem Glauben in den Heilands Wunden hineingefahren seyn, und darin zu leben anfangen wird, sobald wird sich das Gesetz, das im Herzen des Heilandes ist, ihm auch communiciren (sic), und er wird danach aus dem Grunde seines Herzens denken lernen, wie das Gesetz, er wird ein lebendiges Gesetz Gottes werden, man wird ihn nicht mehr müssen bey der Hand nehmen, und zwingen.

Er hinterfragt in dieser Predigt auch den „Bußkampf“, da Gott es auf das Herz des Menschen abgesehen hat und das sich Beschäftigen mit der Sünde den Menschen doch nicht bessert (Beyreuther 2001,XV,6:481):

Wenn der Heilige Geist nur einmal so viel Gehör findet bey den Leuten, so sagt Er: Lieben (sic) Leute, was plagt ihr euch so mit den Dingen, dass ihr denkt, ihr müßt fleissig nachsehen, was Gott für Strafen auf die Sünden gelegt hat? da (sich) nichts heraus; und wenn ihr endlich alles ließet, was hülf's euch? ihr (sic) laßt es doch nicht aus gutem Herzen, es liegt euch doch noch viel ddaran, wenn ihr nur dürftet böses thun; darum wärt ihr vor GOtt (sic) kein Haar besser, denn Er fordert das Herz.

Anders als Edwards dreht Zinzendorf die reformatorische Reihenfolge von Gesetz und Evangelium um und gibt dem Evangelium den Vorzug. Anstelle der Gesetzesverkündigung zur Bekehrung empfiehlt Zinzendorf anders als Edwards die Verkündigung des Evangeliums. Wie Edwards geht es ihm jedoch auch um die Bekehrung der Menschen. Mit seinem Ansatz wehrt er sich auch gegen jeden gesetzlichen Ansatz in der Frömmigkeit und lehnt den „Bußkampf“ ab.

#### **6.1.4.4 Die Rhetorik**

Er äußert sich auch kritisch zur Höllenpredigt. Man könnte stattdessen genausogut gleich zum Glauben einladen (Beyreuther 2001,XV,6:480):

sobald man das Ding nur halb zu glauben anfängt, so ist man schon auf dem graden Weg zum Seligwerden. Hingegen wenn man den Leuten die Hölle noch sechsmal heißer macht, und den Teufel noch so greulich abmahlt (sic); so denkt man gemeiniglich an die Dinge nicht länger, als etliche Minuten, das schlägt man sich wieder aus dem Sinn, und es kommt nichts heraus. Denn so geschwind man an die Gebote Gottes glaubt und die Strafen, wenn man Gottes Gebote nicht thut; so geschwind glaubt man an den Heiland auch: es kostet beydes Glauben.

#### **6.1.4.5 Die theologischen Grundlagen von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf im Vergleich**

Zinzendorf spricht wie Edwards von der Gnadenwahl Gottes, betont sie aber nicht so wie die reformierte Theologie. Er spricht vom „Liebesratschluss Gottes“, den der Mensch erkennen kann und verbietet seinen Glaubensgenossen sogar das Vertreten der calvinistischen Prädestinationslehre. Die Präparationslehre von Zinzendorf ist vor allem auf die Weltmission bezogen. Die Missionare sollen diejenigen Menschen aufsuchen, die der Heilige Geist schon vorbereitet hat. Will man Zinzendorfs Verständnis von Sündenerkenntnis mit dem Verständnis von Edwards vergleichen, stellt man einen grundlegenden Unterschied in der reformatorischen Reihenfolge von Gesetz und Evangelium fest. Wo Edwards Sündenerkenntnis durch geistgewirkte Gesetzesverkündigung versteht, stellt Zinzendorf das Evangelium vorne an. Anstelle der durch das Gesetz bewirkten Sündenerkenntnis setzt Zinzendorf die Betrachtung der Leiden Christi am Kreuz. Wo Edwards in der Erweckungsbewegung „Bußkämpfe“, ähnlich wie die im Hallischen Pietismus bezeugten, beobachtet, löste sich Zinzendorf davon, ebenso wie von der Heiligungslehre des Pietismus.

Ähnlichkeiten zu Edwards finden sich bei Zinzendorf im ganzheitlichen Ansatz seiner Theologie sowie in seiner Herzensfrömmigkeit, in der auch Gefühle eine Rolle spielen (Faix 2012:96-104). Im Unterschied zu Edwards bezeichnet Zinzendorf den Heiligen Geist als „Mutter“ (Kinkel 1990:73,202-220). Wie Edwards lehnt Zinzendorf jede Bekehrungsmethode ab (Becker 1886:209). Auch kommt bei ihm die Sündenerkenntnis nicht durch das Gesetz Gottes, sondern durch das Betrachten der Leiden Christi. Anstelle der Gesetzesverkündigung zur Bekehrung empfiehlt Zinzendorf anders als Edwards die Verkündigung des Evangeliums. Wie Edwards geht es ihm jedoch auch um die Bekehrung der Menschen. Er äußert sich ebenso kritisch zur Höllenpredigt. Man könnte stattdessen genauso gut gleich zum Glauben einladen (Kinkel 1998:204; Föller 1998:204-205; Meyer 2000: 233,244-246; Vogt 2005:213; Faix 2012:74-78,95-98,102-103).<sup>277</sup>

---

<sup>277</sup> Der Autor dieser Dissertation verwendet hier bewusst ältere und neuere Sekundärliteratur, um die Vielfalt der Interpretationen aufleuchten zu lassen.

### **6.1.5 Die theologischen Grundlagen im Puritanismus und im Pietismus im Vergleich mit Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

Die Puritaner haben alle eine *Covenant Theology* vertreten (Miller 1953:82-92). Dasselbe gilt für die calvinistische Erwählungslehre und für die puritanische Präparationslehre. Mit den Puritanern verbindet Edwards seine Betonung auf das Geisteswirken und die Wirkung des Gesetzes. An der Stelle unterscheidet sich der theologische Ansatz Zinzendorfs von dem Edwards, auch in Bezug auf die reformierte Theologie. Edwards vertritt, anders als die Puritaner, sowohl eine modifizierte Föderaltheologie, als auch eine modifizierte Erwählungslehre und Präparationslehre.

### **6.2 Die theologischen Grundlagen der Vorgänger Edwards'**

The work which has been wrought on souls, is evidently the same that was wrought on in my venerable predecessors days ... and I know no one of them, who in the least doubts of its being the same Spirit and the same work... the work is of the same nature ... And God's people who have been formerly converted have now partaken of the same shower of divine blessing...and the work here has also been plainly the same with that of other places... as partaking of the same blessing.

So bestätigt Edwards (*WJE* 4:190) in seinem *A Faithful Narrative* (1737) die folgende Tatsache: Die Zeit vor dem „Little Awakening“ (1734-1735) im pastoralen Dienst Edwards' und vor dem „Great Awakening“ im Verkündigungsdienst George Whitefields hat auch schon Zeiten der Erweckung gekannt. Der Großvater Edwards' und auch sein Vater Timothy Edwards haben Zeiten der Erweckung in ihrer Gemeinde erlebt. Möglicherweise war das „Little Awakening“ nur ein Aspekt der Erweckung im „Connecticut Revival“, den Jonathan Edwards in seinem *A Faithful Narrative* (1737) etwas einseitig dargestellt hat.

Aber es gibt noch eine weitere Erweckung, über die in diesem Zeitraum berichtet werden kann. Jacobus Theodorus von Frelinghuysen wird gelegentlich auch als Vorläufer des „Great Awakening“ bezeichnet, obwohl er seine Prägung mehr den pietistischen Wurzeln in Deutschland verdankt.

Um zu verstehen, was in den Köpfen dieser Erweckungsprediger vor sich ging, ist es auch sinnvoll, sich mit dem historischen Hintergrund der Zeit zu beschäftigen. Im Folgenden werden Schriften verschiedener Autoren in die Untersuchung einbezogen, die als Vorreiter der Erweckungsbewegung im „Great Awakening“ gelten. So hat Edwards' Großvater selbst „Erweckungen“ erlebt. Manche sehen in ihm denjenigen, der als erstes „Erweckung“ nicht nur als persönliches Ereignis innerhalb der puritanischen Morphologie verstand, sondern darin auch ein Geschehen sah, das die ganze Gemeinde bzw. eine Region betreffen kann. Ähnlich wie Edwards sah Solomon Stoddard die Gestalt einer Bekehrung vielseitiger als andere. Diese Entwicklung verdankt sich vielleicht auch dem Tatbestand, dass sich Stoddard nach Jahren der Tätigkeit als Geistlicher erst sehr spät bei einem

Abendmahl bekehrt hat. Auch Stoddard sah wie sein Enkel Jonathan Edwards den Ablauf einer Bekehrung flexibler als viele andere puritanische Theologen seiner Zeit. Edwards' Vater, Timothy Edwards, gehört wie sein Großvater zu den puritanischen Theologen, die die Echtheit einer Bekehrung nachweisen wollten und eine sehr klare Bekehrungsmorphologie vertraten. Es kam regelrecht zu Auseinandersetzungen in der Familie, weil sein Sohn Jonathan die eigene Bekehrung nicht nach dem puritanischen Schema erlebt hatte. Jonathan Edwards vergleicht die Phänomene der Erweckungsbewegung im „Great Awakening“ bewusst mit der Zeit seines Großvaters und seines Vaters und erklärt, dass alle Phänomene sich im Kern nicht von den Ereignissen zu deren Wirkenszeit unterscheiden. Er konnte nur im Ausmaß der Manifestationen einen grundlegenden Unterschied dazu feststellen.

Charles Chauncy stellt als Vorgänger, Zeitgenosse und Gegner Edwards' eine interessante Gegenfigur zu den bisher genannten dar. Trotzdem finden sich in der Zeit vor Chauncys Hinwendung zur Lehre der Allversöhnung Formulierungen in einer Predigt, die nahezu an die Predigt Edwards' „Sinners in the Hand of an Angry God“ erinnern. Auch er war von daher wie Edwards' Großvater ein „Höllenprediger“. Allerdings unterscheidet sich sein Ansatz gegenüber Edwards dahingehend, dass Chauncy nur eine Sündenerkenntnis im Verstand zulässt. Von den Manifestationen in den Gefühlen und im körperlichen Bereich grenzt er sich wohlmeinend ab.

Jakobus Theodorus Frelinghuysen wird manchmal als *forerunner* der Erweckungsbewegung bezeichnet (Beeke 2000). Sein Einfluss auf die Erweckungsbewegung wird in der Tätigkeit Gilbert Tennents sichtbar. Frelinghuysen ist auch deshalb interessant, weil er aus den Niederlanden kommend u.a. deutschen pietistischen Einfluss vorweist. Im Folgenden werden theologische „Ankerbeispiele“ aus Theologie und Predigten dieser Erweckungsprediger im Hinblick auf Edwards' verglichen.

### 6.2.1 Die theologischen Grundlagen von Solomon Stoddard

Solomon Stoddard war der Großvater Edwards' und sein Vorgänger auf der Kanzel in der Kirchengemeinde in Northampton. Er war ein bekannter Erweckungsprediger und erlebte in seiner Kirchengemeinde Zeiten der Erweckung. Er gehört zu den theologischen Vordenkern des „Great Awakening“. <sup>278</sup> Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Stoddard mit denen von Edwards verglichen. <sup>279</sup> Diese betreffen vor allem Stoddards *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine

---

<sup>278</sup> Schafer (1963) und Laurence (1968) haben die Unterschiede zwischen der Theologie von Stoddard und der Theologie von Edwards erarbeitet. Schon Schafer hat die zwei Schritte *contrition* und *humiliation* in der Bekehrungsmorphologie von Stoddard gesehen (Schafer 1963:338 s. auch Lucas 1976:339 und Spieker-Stetina 2011:67-76).

<sup>279</sup> Durch das *spiritual light* wird dem Menschen nun noch deutlicher, was er vorher im Werk der *preparation* schon erfahren hat (Spieker-Stetina 2011:67-78). Auf der Grundlage von 2 Kor 4,6 entwickelt Stoddard daher die Vorstellung, dass auch beim Abendmahl Gottes Licht die Erwählten erleuchten und ihnen ihre Sündhaftigkeit zeigen könne (:68-69,71).



Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.<sup>280</sup> Die Puritaner haben alle eine *Covenant Theology* vertreten (Miller 1953:82-92). Bei Stoddard konnte die vorliegende Forschung jedoch keine konkreten Anzeichen für eine *Covenant Theology* finden (anders Schafer 1963:339ff.).

### 6.2.1.1 Die Erwählungslehre

Stoddard versteht die Wiedergeburt als ein plötzliches Ereignis, das Gott wirkt.<sup>281</sup> Er betont in seiner Schrift *A Guide to Christ* auch die Hilflosigkeit des Menschen: „There is no hope in any creature. He can't help himself ... if God will destroy him, there is none that can save him ... If God destroys him he may, he lies at the mere (sic) mercy of God; if God will deliver him, he may; if he does no wrong“ (Jones 1979:121). Stoddard betont auch in dem folgenden Zitat die Hilflosigkeit des Menschen in seiner Präparationslehre (Stoddard 1735:5-6, Laurence 1979:278):

The work of preparation does not make the work of the new Creation the easier; for after men have a work of preparation, sin reigns in them as much as before; preparation does not at all destroy the principle; & men when prepared can do nothing to help God in planting Grace in them: and men that are not prepared can do nothing to hinder God in implanting Grace: but it is very agreeable to reason that the Spirit do a work of *preparation*, before it does infuse Grace ... men be prepared before the *Exercise of Faith*; men cannot exercise Faith, till the heart be prepared by a *sense of danger*, and the *insufficiency of other Things* ..., if they don't see themselves liable to Wrath ... As long as they imagine they can help themselves, they will not come to Christ for help: men can't trust in Christ alone, till driven out of themselves; they cannot come as helpless and undone, until they see themselves so.

In seiner Schrift *The Nature of Saving Conversion* grenzt er sich von der Sichtweise Chauncys ab: „saving grace doth differ specifically from all that went before: Gracious actions are of another nature than the religious actions of natural men“ (Stoddard 1719:5-6, Jones 1973:115). Der Unterschied zwischen Stoddard und Chauncy wird auch deutlich, wenn man die Unterscheidung beachtet, die Stoddard zwischen *common grace* und *saving grace* trifft: „There is an opposition between saving Grace and common Grace ... Common Graces are lusts, and do oppose saving Grace: Making his own salvation his last end, is contrary to making the glory of God his last end“ (Stoddard 1719:8-9, Jones 1973:115). Stoddard sah allerdings in seiner Schrift *A Guide to Christ* die zukünftige Entwicklung in der Theologie im „Second Great Awakening“ voraus (Jones 1973:125):

---

<sup>280</sup> Die theologischen Grundlagen von Solomon Stoddard haben verschiedene Forscher erarbeitet. Dazu gehören in erster Linie Thomas A. Schafer (19:3), James W. Jones (1973), David Laurence (1979) und Karin Spieker-Stetina (2011:67ff.).

<sup>281</sup> Laurence sieht einen Gegensatz zwischen *preparation* und *predestination*. Nach ihm entspricht dieser Gegensatz den anderen Begriffen von Edwards *freedom* und *necessity* (Laurence 1979:277): „Preparationist Puritanism ... was just an attempt to affirm individual freedom and responsibility within a system of terms predicated upon the absolute necessity, described to God's sovereignty“ (Laurence 1979:277).

Stoddard foresaw that some would call for a kind resignation to the divine will out of a contractual concern that this resignation would lead to God's grace. Stoddard gave them no peace. He said men with such a bargaining mentality „have got a false submission.“ No man can truly humble himself, because even humiliation must be an act of sovereignty. „When men are brought to submit to God indeed, the thing is forced“.

So hat Stoddard wie Edwards die calvinistische Prädestinationslehre vertreten. Die Wiedergeburt ist allein durch Gott gewirkt.

### 6.2.1.2 Die Präparationslehre

Schafer und Laurence sind der Meinung, dass Solomon Stoddard ein „Preparationist Model of Conversion“ vertrat (Schafer 1963:335ff.; Laurence 1979:267-283). Vor der Bekehrung muss der Mensch nach Stoddards Ansicht eine Zeit der *preparation* erfahren.<sup>282</sup> Diese Bekehrung erfolgt nach der Schrift *Safety of Appearing*<sup>283</sup> in zwei Schritten, nämlich in der *humiliation* und in der *contrition* (Stoddard 1729:205, Schafer 1963:335):

There are two degrees of this preparation: the first work of awakening, whereby the sinner is convinced of a present necessity of peace and reconciliation with God; whereby he is put upon a diligent use of all means in order to his salvation: the other is Humiliation, whereby the sinner is brought out to himself, and off from all his carnal confidences, to yield himself a Prisoner to God: until the soul be thus humbled he is not capable of Faith.

Die Wiedergeburt unterscheidet sich nach seiner Schrift *A Treatise Concerning Conversion* jedoch von der Präparation darin, dass die Präparation länger andauern kann (Stoddard 1719: Sig. A 2 recto - [A3 recto] zit. in Laurence 1979:275n.23):

This change is made *at once* in the Soul; it is wrought in the twinkling of an eye. There is wont ordinarily to be a work of *Contrition* and *Humiliation*, and tho' in primitive times we read of men passing thro' the work in very little time, yet ordinarily we find that much time is consumed in the work of Preparation ... commonly some months are spent, and sometimes some year, before they get through the work of Preparation; yet conversion it self is wrought at once, in the hearing of one passage in a Sermon, by the remembering of one Scripture.

Die ganze Schöpfung ist nach Stoddard Ausdruck der Schönheit Gottes. Auf diese ästhetische Wirkung ist die Abhängigkeit des Menschen bei Stoddard bezogen. Die Erfahrung dieser Schönheit führt dann allerdings beim Menschen auch zur Sündenerkenntnis. Sie leitet den Menschen sogar hin zu einem anderen, moralischen Lebensstil im Sinne der Heiligung. Dazu muss der Mensch seine Sünde

---

<sup>282</sup> Währenddessen nimmt der Mensch an den Sakramenten teil. Die Predigt ist das wichtigste Gnadenmittel. Allerdings versteht er auch das Sakrament des Abendmahls als *converting ordinance* (Marsden 2003:122-123; Spieker-Stetina 2011:71).

<sup>283</sup> Der eigentliche Titel der Schrift lautet: „*The Safety of Appearing at the Day of Judgement, in the Righteousness of Christ*“, Boston, 1687 vgl. Schafer 1963:333n.20.

erkennen. Dies macht Stoddard in seiner Schrift *A Guide to Christ* deutlich (Stoddard 1735:68, Jones 1973:114):

*He must see himself under the reigning power of sin ... They must see that they are under the dominion of sin, that a spirit of self-love reigns in them, and that their heart is contrary to which is good ... their hearts are like the hearts of devils, as full of sin as a toad is of poison ... He has no inclination to any thing that is good, that there is no disposition to that which is good.*

Stoddard unterscheidet sich von der klassischen Morphologie der Bekehrung, da er die Einzigartigkeit der individuellen Bekehrung betont und auf die *varieties of religious experience* Wert legt (Lucas 1976:340, Spieker-Stetina 2011:68,70,72).<sup>284</sup> Solomon Stoddard stellte nie das Stufenmodell der *preparation of the heart* in Frage. Er lädt den Hörer zur Selbstprüfung und zur Selbstdemütigung ein. Die Menschen müssen für die Gefahr der eigenen Verdammnis sensibilisiert werden. Bevor sie Christus im Glauben annehmen, müssen sie von ihrer Selbstgerechtigkeit abgebracht werden.

*Terror* ist Stoddards charakteristisches Wort, den Schritt der vorbereitenden Selbstdemütigung zu beschreiben. In Stoddard's Formulierungen kann das Wort *terror* sogar zum Synonym für die Selbstdemütigung werden. Die Präparation bereitet die Menschen auf die Bekehrung vor, mehr aber auch nicht. Sie ist noch kein Zeichen der Errettung: „Men under the work of preparation are under the dominion and government of sin, their corruptions are stunded but not mortified, they are restrained but not killed, they are like Vermin in winter, stupefied but not dead“ (Stoddard 1719:3). In seinem *A Guide to Christ* betont Stoddard die Notwendigkeit, seine Sünde zu erkennen. Stoddard hinterfragte jedoch nie die Notwendigkeit der Bekehrungsmorphologie, die Edwards neu bewertet hat (Laurence 1979:267).

Vor der Bekehrung muss der Mensch nach Stoddards Ansicht, anders als bei Edwards, eine Zeit der *preparation* erfahren. Diese Bekehrung erfolgt in zwei Schritten, nämlich in der *humiliation* und in der *contrition*. Stoddard unterscheidet sich von Perkins' Morphologie der Bekehrung, da er die Einzigartigkeit der individuellen Bekehrung betont und auf die *varieties of religious experience* Wert legt (Lucas 1976:340, Spieker-Stetina 2011:68,70,72). Solomon Stoddard stellte, anders als Edwards, nie das Stufenmodell der *preparation of the heart* in Frage. Anders als Edwards verstand er das Sakrament des Abendmahls als *converting ordinance*. *Terror* ist Stoddards charakteristisches Wort, den Schritt der vorbereitenden Selbstdemütigung zu beschreiben. Edwards schließt die Schreckenserfahrung nicht aus, erklärt sie aber auch nicht als zwingend.

---

<sup>284</sup> Nach Stoddards Ansicht ist das theologische Problem des Menschen nicht in der Schwierigkeit im Verständnis oder im menschlichen Willen bzw. Unwillen verankert, sondern in seiner Unfähigkeit, das Göttliche tatsächlich wahrzunehmen. Allerdings kann Stoddard die Fähigkeit des Menschen nur bedingt beschreiben, da ihm, anders als bei seinem Enkel Edwards, der Bezug zu John Locke fehlt (Jones 1973:108-109,111). In der Schrift *The Nature of Saving Conversion* beschreibt Stoddard, wie das Licht Gottes den Menschen zur Demut führt. Er bietet den angehenden Predigern Evangelisationshilfen durch seine Schriften an.

Wie Stoddard löst sich Edwards von dem Gedanken, dass die Bekehrungsmorphologie einen festen Ablauf haben muss. Andererseits hat Stoddard wie Edwards nie das Stufenmodell der *preparation of heart in Frage* gestellt. Nur haben beide das Stufenmodell nicht für zwingend notwendig erachtet. Beide, Stoddard und Edwards, betonen das Wirken des Geistes. Stoddards Theologie fehlt die Betonung der Heiligung im Vergleich zu Edwards. Nach Stoddard kann eine Sündenerkenntnis lange andauern.<sup>285</sup>

### 6.2.1.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Solomon Stoddard betonte in seiner Predigt „The Efficacy of Fear of Hell“<sup>286</sup> wie Edwards die Gesetzespredigt: „Men need to be brought to Mount Sinai, and to hear the Thundrings, and see the Lightnings ... men that are not sensible of the Terroures of the Law, will not regard the Invitations of the Gospel“ (Stoddard 1713:67 zit. in Schafer 1963:341). Stoddard geht hier über das Maß normaler puritanischer Predigt hinaus, weil er in der Predigt „Defects of Preachers Reproved“ (1723) die Höllenpredigt miteinschließt: „When men don’t preach about the danger of Damnation, there is want of good preaching ... if Sinners don’t hear often of Judgement and Damnation, few will be converted“ (Bushman 1970:13 vgl. Schafer 1963:341).

Bei Solomon Stoddard gehört zu einer Bekehrung wie bei Edwards die Erkenntnis, dass Gott den Menschen zu Recht verurteilt. So formuliert es Schafer im Sinne von Stoddards Predigt „The Efficacy of Fear of Hell“ : „Sinners may cavil at the justice in their damnation but the Law shews them that their Damnation is just. Rom. 3.19 ... That every Mouth may be stopped“ (Stoddard 1713 zit in Schafer 1963:345).

Bei Stoddard erfolgt die Bekehrung, ähnlich wie bei Edwards in zwei Schritten. Er nennt sie anders als Edwards *humiliation* und *contrition*. Beide Schritte schließen die Sündenerkenntnis mit ein. Auch Edwards verwendet den Begriff der *humiliation*, unterscheidet ihn aber in der *legal humiliation* vor der Bekehrung und von der *evangelical humiliation* nach der Bekehrung. Wie Edwards lehrt Stoddard, dass die Menschen vor ihrer Bekehrung von ihrer Selbstgerechtigkeit abgebracht wer-

---

<sup>285</sup> Stoddard versteht man besser, wenn man seine Ansichten mit denen seiner Zeitgenossen vergleicht. Während z.B. Chauncy, der Autor, der im Folgenden auch analysiert werden wird, die intellektuelle Autonomie des Menschen betonte, hält Stoddard an der Abhängigkeit des Menschen von Gott im Sinne der calvinistischen Theologie fest. Nach Chauncy geht es um eine moralische Verbesserung des Menschen durch Erziehungsprozesse. Die arminianische Theologie im Sinne Chauncys sah die moralische Problematik gelöst durch einen Verbesserungsvorgang. Nach Stoddard geht es jedoch um eine subjektive Bekehrungserfahrung, zu der der Prediger die Menschen führen soll. Damit nimmt Stoddard vorweg, was Gilbert Tennent später in seiner Predigt „A Danger of An Unconverted Ministry“ betont hat: Auch der Prediger muss eine Bekehrung erlebt haben. Er knüpft inhaltlich dabei an puritanische Autoren wie Sibbes und Shepard an. Man kann also sagen, dass Whitefield, Edwards und Tennent in dieser Hinsicht nichts Neues verkündigten. Stoddards Schrift *A Guide to Christ* kann daher mit der Schrift von Shepard *The Sincere Convert* verglichen werden.

<sup>286</sup> Der eigentliche Titel der Predigt lautet: „The Efficacy of Fear of Hell, to Restrain Men from Sin“, 1713 vgl. Schafer 1963:333n.20.

den müssen. Präparation bedeutet nach Stoddards Ansicht, die Menschen nur auf die Bekehrung vorzubereiten, mehr aber auch nicht. Die Sündenerkenntnis ist an sich also wie bei Edwards noch kein Zeichen der Errettung. Wie Edwards sucht Stoddard nach den Kennzeichen einer echten Bekehrung.

#### 6.2.1.4 Die Rhetorik

Stoddard meinte in seiner Predigt „The Presence of Christ“<sup>287</sup> ähnlich wie Edwards aufgrund der Tatsache, dass dem Menschen durch den Sündenfall gewisse Fähigkeiten fehlen, den Zugriff auf die Emotionen betonen zu müssen (Stoddard 1718 zit. in Schafer 1963:334):

they are hardnd (sic), that talking moderately to them ... takes no more impression on them, than on the Seats of the Meeting house ... Some Ministers affect Rhetorical strains of Speech, as if they were making an Oration in the Schools; this may tickle the Fancies of Men, and scratch Itching Ears; but we have Mens (sic) Consciences to deal with: ... We are not sent into the Pulpit to shew our Wit and Eloquence, but to set the Consciences of Men on fire; not to nourish the vain humours of People, but to lance and wound the Consciences of Men.

Dabei bevorzugte er anders als Edwards die freie, mit Gestik verbundene Predigt ohne Notizen (Marsden 2003:119). Zu den Zeichen einer schlechten Predigt gehört nach Stoddard es zu vermeiden, von der Hölle zu predigen. Denn solches zeigt Mitleid mit den Menschen. Er nutzte auch das Geschehen um das Erdbeben 1727 in Northhampton als *jeremiad*, um die Menschen angesichts dieses aus seiner Sicht Aufrütteln Gottes zur Umkehr aufzurufen. In seine Höllenpredigt legte er viel Wert auf die Emotionen:<sup>288</sup> „Because of the weaknesses and propensities of natural man, so Stoddard believed, man's intellection had to be approached through his emotions. ‚Fear and dread of hell‘, he insisted, ‚make men do what they do in religion.‘“ (White 1972:38).

Stoddard betonte die Notwendigkeit emotionaler Predigt und der „Höllenpredigt“. Er predigte deshalb auch frei und ohne Notizen verbunden mit reicher Gestik. Aber es war ihm trotzdem wichtig, Furcht und Hoffnung bei seinen Zuhörern in Balance zu halten (White 1972:33-40; Jones 1973:111,124,126-127; Lucas 1976:189-202,326-327.338-341,345; Marsden 2003:122-123; Spieker-Stetina 2011:68-71,74-78).

#### 6.2.1.5 Die theologischen Grundlagen von Solomon Stoddard im Vergleich

Stoddard und Edwards waren sich einig in Bezug auf die Lehre der Prädestination und des evangelikalen Ansatzes (Laurence 1979:278). Nach Stoddard ist die Wiedergeburt ein Ereignis, das Gott plötzlich wirkt. Für die Präparation hat Stoddard ein eigenes Stufenschema. Aber er löst sich wie

---

<sup>287</sup> Der eigentliche Titel der Predigt lautet: „The Presence of Christ with the Ministers of the Gospel“. Boston, 1718 vgl. Schafer 1963:332n.16.

<sup>288</sup> White hat sowohl Rhetorik als auch die Homiletik Stoddards untersucht (White 1972:33-34).

Edwards von dem Gedanken, dass die Bekehrungsmorphologie einen festen Ablauf haben muss. Andererseits stellten weder Stoddard noch Edwards das Stufenmodell der *preparation of heart in Frage*. Nur erachteten beide dieses nicht für zwingend notwendig.<sup>289</sup> Nach Stoddard kann die Präparation länger andauern. Sie kann auch die Schreckenserfahrung einschließen. Er hat wie Edwards die Gesetzespredigt betont und sie zur Höllenpredigt ausgeweitet. Zu einer Bekehrung gehört bei Stoddard wie bei Edwards die Erkenntnis, dass Gott den Menschen zu Recht verurteilt. Stoddard betonte die Notwendigkeit emotionaler Predigt, frei und ohne Notizen, verbunden mit reicher Gestik.

### **6.2.2 Die theologischen Grundlagen von Timothy Edwards**

Der Vater Edwards' war selbst auch Pastor und hat in seiner Kirchengemeinde Zeiten der Erweckung erlebt. Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Timothy Edwards mit denen von Jonathan Edwards verglichen. Diese betreffen vor allem Timothy Edwards' *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.<sup>290</sup>

#### **6.2.2.1 Die *Covenant Theology***

Wenn man die nationale Fastenpredigten von Timothy Edwards untersucht, dann stellt man fest, dass er nicht nur die *Covenant Theology*, sondern auch ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis vertrat. So erklärt Timothy Edwards nach der Niederlage der englischen Truppen gegen die Franzosen und Indianer im Jahre 1709 den Sieg der Franzosen als Gericht Gottes (Stoughton 1883:122):

[God] tries (sic) afflictions and the Rods of anger. He makes use of many angry frowning dispensations. [He] chastens, corrects em (sic) and sends calamitys (sic) and Judgements of various Kinds and Sorts ... to bring e'm (sic) back from their Sinfull (sic) Wandereings unto the Straight path of their duty... especially those of e'm (sic) that he ha staken nearest himself, and thus he dealt with that sinful and Rebellious people of his, the children of Israel.

Nach Timothy Edwards hat die Sünde des von Gott erwählten Volkes in Amerika Gott provoziert. Demach vertrat er wie Edwards eine Föderaltheologie und verkündigte wie Edwards an nationalen Fasten- und Feiertagen ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis.

---

<sup>289</sup> Während seiner letzten Jahre hat Stoddard auch die Notwendigkeit emotionaler Predigt und der Höllenpredigt betont. Die evangelistische Wortverkündigung im Sinne Stoddards führte in vielen Gemeinden zur Ablehnung der kirchendisziplinarischen Praxis und zur Hoffnung auf ein „Great Awakening“. Prediger, die zwischen den Gemeinden hin und her wechselten, sollten diese Entwicklung hervorrufen (Lucas 1976:326-327;338-341). Stoddards Theologie fehlt die Betonung der Heiligung im Vergleich zu Edwards' Ansatz (Spiecker-Stetina 2011:74-76).

<sup>290</sup> Die theologischen Grundlagen von Timothy Edwards, dem Vater Edwards', wurden vor allem von George Marsden (Marsden 2003:26ff.), John Piper und Justin Taylor (Piper & Taylor 2004:224ff.) und Karin Spiecker-Stetina (Spiecker-Stetina 2011:76ff.) erarbeitet.

#### 6.2.2.2 Die Erwählungslehre

Die Puritaner vertraten alle die calvinistische Erwählungslehre (Miller 1953:82-92). Konkrete Anzeichen dafür konnte die vorliegende Forschung nicht ausmachen. In Timothy Edwards' Predigten finden sich immer wieder Bezüge zur göttlichen *providence* (Stoughton 1883:123,128). Auch wenn von den Gerichten die Rede ist, liegt immer der Schwerpunkt auf dem Handeln Gottes. Am deutlichsten wird Edwards' Calvinismus in dem Begriff *converting grace*: „Consider that God's granting converting grace to many of us is not a Certain sign that he is not angry with us, or thus God's pouring out his spirit and granting God's converting Grace to many among us no certain sign that God is not angry at us“ (:135). Mit diesem Begriff betont Timothy Edwards Gottes Handeln in der Bekehrung wie ein Calvinist.

#### 6.2.2.3 Die Präparationslehre

Anders als Stoddard warnt Timothy Edwards davor, Ungläubige beim Abendmahl zuzulassen. Jonathan Edwards übernahm auch nie die Meinung seines Großvaters. Timothy Edwards ist wie sein Sohn ein Experte für die Lehre der Bekehrung. Bei ihm ist die Sündenerkenntnis (*conviction*) wie bei Edwards der erste von drei Schritten. Der zweite Schritt ist *humiliation*. Dieser kommt, nachdem die Menschen ihr *backsliding* erkannt haben. Dieser zweite Schritt kann bei Timothy Edwards auch mit einem *sense of terror* verbunden sein. Als dritten Schritt erfährt der Sünder Gottes Licht, das die Wiedergeburt bewirkt. Dieser Teil seiner Beschreibung der Morphologie deckt sich im Wesentlichen mit Jonathan Edwards' Beschreibung, wie er sie in seiner Predigt „A Divine and Supernatural Light“ zum Ausdruck bringt. Die Bezüge zur Locke'schen Terminologie bei seinem Sohn fehlen (Marsden 2003:26-19,57-58,99,119,123,352; Piper & Taylor 2004:224ff.).

Nach Timothy Edwards muss die Bekehrung von Herzen geschehen. Dazu gehört die gefühlte Sündenerkenntnis: „... get a thorough sense & sight of ...sins“ (Stoughton 1888:132). Der Mensch soll den Zorn Gottes spüren. Deshalb ruft Timothy Edwards wie sein Sohn zur Selbstprüfung auf. Nach Timothy Edwards war die Sündenerkenntnis wie bei Edwards der erste von drei Schritten in seiner Bekehrungsmorphologie. Der zweite Schritt, die *humiliation* konnte auch mit einem *sense of terror* verbunden sein.

#### 6.2.2.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Das Gesetz ist bei Timothy Edwards wie bei Edwards ein Gnadenmittel, durch das Gott von der Sünde überführt. „There are many ways & means ... Sometimes he makes use of ye (sic) ways of his ordinances & trys wt (sic) ye (sic) means of grace will do, & wt (sic) effect ye (sic) dreadfull (sic) threatenings, woes & curses of ye (sic) Law“ (Stoughton 1888:122). Der Sünder soll das Gebot Gottes wahrnehmen und die Gerichte Gottes, die ihn getroffen haben (:126):

It is to express command of God in his wd (sic) yt (sic) a sinful & disobedient person or people to take such notice of and be so affected with those Judgements he sends upon e'm as to be awakened & stirred up thereby to hearty & sinceer Repentance & turning unto himself.

Auch wenn der Quellenbestand recht dürftig ist, kann man sagen, dass Timothy Edwards die Lehre von Gesetz und Evangelium vertrat.

#### **6.2.2.5 Die Rhetorik**

Man weiß sehr wenig über die Rhetorik von Timothy Edwards. Aber er war auch ein Höllenprediger (Stoughton 1883:42.52).

#### **6.2.2.6. Die theologischen Grundlagen von Timothy Edwards im Vergleich**

Wie Edwards vertritt sein Vater eine *Covenant Theology* und – damit verbunden – ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis. Am deutlichsten wird Timothy Edwards' Calvinismus in der Verwendung des Begriffs *converting grace*. Bei ihm gehört die Sündenerkenntnis als erstem Schritt zur *ordo salutis*. Diese kann auch mit einer Schreckenserfahrung verbunden erlebt werden. Denn das Gesetz ist das Mittel der Gnade, durch das Gott den Menschen von der Sünde überführt. Auch Timothy Edwards war Höllenprediger (Marsden 2003:19-26,55-58,119,123,352; Spieker-Stetina 2011:76-81).

#### **6.2.3 Die theologischen Grundlagen von Charles Chauncy**

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Chauncy mit denen von Edwards verglichen. Chauncy wirkte schon in die Zeit vor der Tätigkeit Jonathan Edwards' in seiner Tätigkeit als Pastor der Kirchengemeinde in Boston. Während der Epoche des „Great Awakening“ wurde er zum stärksten Kritiker der Bewegung, wohingegen Edwards die Bewegung in seinen Schriften zu verteidigen suchte. Die theologischen Grundlagen betreffen vor allem Chauncys *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.

##### **6.2.3.1 Die *Covenant Theology***

Charles Chauncy erklärt den Sieg der Kolonisten während eines *thanksgiving sermon* mit dem Titel „Marvelous Things“ als Sieg gegen den Antichristen und vergleicht das Geschehene mit dem von Gott erwählten Volk Israel: „I scarce know of a conquest, since the days of *Joshua* and the *Judges*, wherein the finger of god is more visible..., let the inspired language of *Moses*, and the *whole Body of the Jewish Nation* be ours upon this memorable occasion“ (Stout 1988:151). Chauncy entwickelt seine Theologie im föderaltheologischen Kontext von *covenant of works* und *covenant of grace*



(Chauncy 1765:20) und vertritt so wie Edwards auch ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis.

### 6.2.3.2 Die Erwählungslehre und Chauncy

Als Arminianer vertrat Chauncy keine Erwählungslehre.<sup>291</sup> Nach Chauncy geht es um eine moralische Verbesserung des Menschen durch Erziehungsprozesse (Jones 1973:165-179). Es ging ihm aber nicht um Werkgerechtigkeit: „By making redemption a state of moral perfection into which man can develop himself, the question of merit never arose“ (Jones 1973:179). Nach Stoddard wird eine Bekehrung von Gott plötzlich gewirkt. Die arminianische Theologie im Sinne Chauncys sah die moralische Problematik gelöst durch einen Verbesserungsvorgang. Anders als Edwards betont Chauncy gegenüber dem Wirken des Geistes bei der Sündenerkenntnis das Wirken des Gesetzes. Charles Chauncy von Boston vertrat anders als Edwards einen rationalistischen Arminianismus, der sich durch ein positives Menschenbild auszeichnete. Er wurde schließlich sogar Unitarier, nachdem er schon eine Zeit einen rationalistischen Arminianismus vertreten hatte (Hardman 1978:14-15).

### 6.2.3.3 Die Präparationslehre

Im Prinzip unterscheidet sich Chauncys Verständnis der Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht von Edwards' Verständnis (Griffin 1980:44). Das machen auch Auszüge aus seinem Predigtband „Twelve Sermons on the Following Seasonable and Important Subjects“ (1765) deutlich. Trotz der Weiterentwicklung Chauncys von einem rationalistisch-arminianischen Theologen zu einem Unitarier findet sich in einer Predigt von Chauncy dasselbe Bild, das Edwards in seiner Predigt „Sinners in the Hand of an Angry God“ verwendete (Marsden 2003:268-273;280-283; Miller 1959:168). Allerdings glaubte Chauncy im Gegensatz zu Edwards, dass eine Bekehrung ohne außergewöhnliche Erfahrung erfolgen könnte. So argumentiert er in seiner Predigt „Early Piety“<sup>292</sup> (Chauncy 1732:5, Griffin 1980:43-44):

young persons may, at least ordinarily, be suppos'd to have least resisted the *Holy Ghost*, quench'd his motions, stifled convictions and oppos'd the methods of divine grace ... 'Tis in experience found true, the *holy Spirit* usually strives more with young persons than others: They are oftner bro't under convictions; filled with concern about their Souls; and made seriously inquisitive, *what they must do that they may inherit eternal life?*

---

<sup>291</sup> Arminianische Theologen haben die Erwählungslehre auf mindestens vier verschiedene Arten und Weisen verstanden. Besonders der Aspekt der *conditional election* unterscheidet sich von der *unconditional election* der calvinistischen Lehre (Peterson & Williams 2004:42-43).

<sup>292</sup> Der eigentliche Titel lautet: „Early Piety recommended and exemplify'd. A Sermon Occasioned by the Death of Elisabeth Price. An eminently pious Young Woman, Who departed this Life, February 22. 1731/2. In the Seventeenth Year of her Age“, Boston: S.Kneeland & T. Green for B. Gray, 1732 (Griffin 1980:22).

Für Chauncy war die Sündenerkenntnis im Gegensatz zu Edwards eine rein rationale Angelegenheit. Die emotionale Betonung der Sündenerkenntnis lehnte er ab. Bekehrungen konnten daher auch ohne außergewöhnliche Erfahrungen geschehen.

#### **6.2.3.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium**

Chauncy sieht im Enthusiasmus der Erweckungsbewegung wegen seiner Betonung auf die *visible sainthood* die Gefahr einer Ablehnung des Gesetzes. Beide, Antinomisten und die Erweckungsbewegung würden nach seiner Ansicht den gleichen Fehler begehen, die Bedeutung des Glaubens vom Inneren des Herzens her zu beurteilen. Außerdem kennzeichnet das Aufrechterhalten von Ordnung, Ruhe und Frieden das Wirken Gottes. So hat Edwards in seinem Werk *Some Thoughts* nach Meinung Chauncys Ähnlichkeit mit einem „Antinomisten“ und missinterpretiert die Erweckungsbewegung aufgrund seiner falschen theologischen Voraussetzungen (Schrager-Lang 1988:160-173). Anders als Edwards betont Chauncy das Wirken des Gesetzes gegenüber dem Wirken des Geistes. Der Mensch erkennt seine Sünde wie bei Edwards bei Chauncy dadurch, dass er sich mit dem Gesetz vergleicht: „And every man, by comparing himself with the law, may know, and can't but know, that he has been a transgressor of it“ (Chauncy 1765:14). Die Folge ist eine Überführung des Gewissens: „By this clearer discovery of what is duty, and what is transgression, they may be fully convinced in their consciences that they are sinners in the eye of the law“ (Chauncy 1765:14). Die Präparation durch das Gesetz führt den Menschen allerdings auch bei Chauncy in die Verzweiflung (Chauncy 1765:29-30):

The man that fails in his compliance with its demands, tho' (sic) it should be in one article only, instantly comes under condemnation. We can't therefore take a more effectual method to fasten ruin upon ourselves, than by seeking to obtain deliverance from it upon the terms of law. Our case is absolutely desperate

So hat Chauncy ganz eindeutig die reformierte Lehre von Gesetz und Evangelium vertreten.

#### **6.2.3.5 Die Rhetorik**

Von Charles Chauncy ist der Auszug aus einer „Höllenpredigt“ erhalten. So spricht er in der Predigt „New Creature“ von den Pfeilen Gottes: „It is nothing but the mere pleasure of God, and that of an angry God, without any promise or obligation at all, that keeps the arrow one moment from being made drunk with your blood“ (Miller 1959:168). Aber er verwendet auch dasselbe Bild wie in Edwards' Predigt „Sinners in the Hand of an Angry God“: „You hang, as it were, over the bottomless pit, by the slender thread of life: and the moment *that* snaps asunder, you sink down into perdition“ (Miller 1959:168). Wie Edwards war daher auch Charles Chauncy „Höllenprediger“. Liberale wie

Charles Chauncy verfolgten mit der „Höllenpredigt“ jedoch eine andere Absicht als Edwards: „Liberals had often used the fear of hell as a stimulus to morality ... Chauncy ... viewed suffering as a stimulus to growth“ (Jones 1973:193-194). „Even Chauncy felt constrained to define his universalism in such a way that it would not undermine the fear of hell as the primary inducement to morality“ (Jones 1973:126).

#### **6.2.3.6 Die theologischen Grundlagen von Charles Chauncy im Vergleich**

Chauncy vertritt wie Edwards aufgrund seiner *Covenant Theology* ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis. Als Arminianer kennt er jedoch keine Erwählungslehre. Die Präparation beinhaltet wie bei Edwards die Sündenerkenntnis, allerdings nur als rein rationale Erfahrung. Der Mensch erkennt seine Sünde wie bei Edwards dadurch, dass er sich mit dem Gesetz vergleicht. Die Folge ist eine Überführung des Gewissens. Auch Chauncy war Höllenprediger. Anders als bei Edwards zielte seine Höllenpredigt auf die moralische Verbesserung des Menschen. (Miller 1959:168, Hardman 1978:14-15; Griffin 1980:44; Schrager-Lang 1988:160-173; Marsden 2003:268-273,280-283).

#### **6.2.4 Die theologische Grundlagen von Theodorus Jacobus Frelinghuysen**

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Frelinghuysen mit denen von Edwards verglichen. Frelinghuysen war ein europäischer Erweckungsprediger, der einerseits durch die calvinistische Theologie Hollands, andererseits durch den deutschen Pietismus geprägt war. In seiner Kirchengemeinde in Amerika löste er durch seine Art zu Predigen und durch seine Kirchenpolitik viel Unruhe aus. Frelinghuysen wird einerseits in die Untersuchung einbezogen, weil er als „Vorläufer“ der Erweckungsbewegung gilt. Andererseits gab es aber auch freundschaftliche Beziehungen zwischen ihm und Gilbert Tennent. Die theologischen Grundlagen betreffen vor allem Frelinghuysens *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.

##### **6.2.4.1 Die *Covenant Theology***

Obwohl Theodorus Jacobus Frelinghuysen als Westfale aus Deutschland kommt, wurde er doch durch die holländische reformierte und pietistische Theologie geprägt. Diese zeichnet sich vor allem durch die voetianische Tradition<sup>293</sup> von Johannes Marck aus. In Emden kam Frelinghuysen in Kontakt

---

<sup>293</sup> Diese geht auf den Theologen Gisbert Voetius zurück (Gisbert Voetius, 1589-1676).

mit zwei verschiedenen pietistischen Richtungen. Die *sanctimonians* oder auch *fijnen* genannten Pietisten<sup>294</sup> betonten in der Predigt die Lehre von der Bekehrung und in der Theologie die Lehren von Herrmann Witsius und Jakobus Koelman. Die Föederaltheologie von Witsius war in den Niederlanden anerkannt, Koelmans Kritik an den unbekehrten Klerikern jedoch nicht. Von Koelman übernimmt Frelinghuysen die Betonung auf das „Wächteramt“ des Pastors. Dieses beinhaltet die Aufgabe, Unbekehrte von der Teilnahme des Abendmahls fernzuhalten. Wie Edwards vertrat Frelinghuysen eine *Covenant Theology*. Ob er ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis vertreten hat, ist nicht bekannt.

#### **6.2.4.2 Die Erwählungslehre**

Frelinghuysen wuchs im Umfeld der *Nadere Reformatie* auf und ist von dort aus auch theologisch geprägt. Diese reformierten Pietisten betonten die Wiedergeburtstheorie innerhalb ihrer Erfahrungstheologie (Beeke 2000:ix). Die reformierten holländischen Kirchengemeinden, in denen Frelinghuysen gewirkt hat, hatten sowohl das Belgische Bekenntnis (1561), den Heidelberger Katechismus (1563) als auch die Beschlüsse der Synode in Dordrecht (1618-1619) als theologische Grundlagen.

In seiner Predigt „The Righteous Scarcely Saved“ betont er die Tatsache, dass der Mensch sich nicht selbst retten kann und die Souveränität der Gnade Gottes (Beeke 2000:82):

Recognize your complete helplessness and inability to deliver yourself. Know that you will perish unless the Lord saves you with His sovereign grace. Pray to God, asking Him to impress this on your mind so you may be dismayed and concerned about it and be driven as one lost to the Lord Jesus ... You must also be deeply impressed with your helplessness.

Nach der Predigt „The Poor and Contrite God's Temple“ kann der Mensch nun nur noch zur Gnade Gottes fliehen: „Thus the sinner is driven out of himself to the sovereign grace of God for reconciliation, pardon, sanctification, and salvation“ (Beeke 2000:16). Wie Edwards vertrat Frelinghuysen die calvinistische Erwählungslehre. Allerdings war er anders als Edwards von der holländischen reformierten Theologie und dem deutschen Pietismus geprägt.

#### **6.2.4.3 Die Präparationslehre**

Frelinghuysen war wie Edwards von der Tatsache überzeugt, dass eine tiefergehende Sündenerkenntnis allen Bekehrung vorausgehen muss. Er betonte aber noch mehr als Edwards die gefühlte Sünden-

---

<sup>294</sup> Die andere pietistische Prägung kommt von den cocceianischen Pietisten, die ihn als gemäßigtere Pietisten mit der Theologie von Johannes d'Outreint in Verbindung brachten. Von ihm hat Frelinghuysen die Aufgabe übernommen, Konventikel innerhalb seiner Gemeinde zu bilden. Diese theologische Richtung geht auf den niederländischen Theologen Johannes Coccejus (1603-1669) zurück.

erkenntnis. Wie bei Edwards war die Folge der Präparation eine tiefe Verzweiflung bei den Menschen. Anders als bei Edwards war diese Reaktion in seiner Kirchengemeinde aber nicht akzeptiert. In der Predigt „The Soul Seeking Jesus“ ruft Frelinghuysen daher den Menschen auf, mit seiner Sündenerkenntnis Gott zu suchen: „Seek Him out of the conviction of your misery and need, knowing that without Him you cannot endure or ever be at peace“ (Beeke 2000:200). Nach der Predigt „A Mirror That Does Not Flatter“ reicht eine Präparation jedoch nicht zu einer Bekehrung aus (Beeke 2000:327). Hier verwendet Frelinghuysen das Gesetz als Spiegel.

Frelinghuysen lehrte, dass ein äußeres Glaubensbekenntnis und ein bürgerliches Leben als Ausweis des Christlichen nicht ausreichen. Stattdessen war er der Ansicht, der Heilige Geist müsse dem Sünder zuerst seinen verlorenen Zustand offenbaren und so den überführten Sünder zu Christus treiben.

In der Predigt „The Righteous Scarcely Saved“ betont Frelinghuysen, dass der Heilige Geist die Bekehrung bewirkt: „... you may look to the Lord for His Holy Spirit ... Oh, that the Lord, by His Spirit, would impress this on your mind so that you might be converted“ (Beeke 2000:82). In der Predigt „Christ's Bitter Lamentation Over Jerusalem“ warnt er die Predigtzuhörer davor, sich dem Wirken des Heiligen Geistes zu widersetzen (Beeke 2000:295).

Wie Edwards hat Frelinghuysen die Sündenerkenntnis betont. Anders als Edwards hat er jedoch noch mehr Wert auf das Gefühl gelegt. Wie Edwards schloss Frelinghuysen Menschen vom Abendmahl aus. Anders als Edwards hat er seine Zuhörer in verschiedenen aufgeteilten Gruppen angesprochen. Anders als Edwards sprach Frelinghuysen vielen Klerikern die Wiedergeburtserfahrung ab.

#### **6.2.4.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium**

Frelinghuysen betont in seiner Predigt „The Poor and Contrite God's Temple“ die Wirkung des Gesetzes: „Thus his heart becomes sensitive, tender, and dejected in view of the curse of the law and the wrath of God against sin. The hammer of God's Law suits the soul, and the Word of God becomes like a fire and a hammer by which the stony heart is broken in pieces (Jer.23:29)“ (Beeke 2000:13). Wegen seiner Sünden kann der Mensch nur noch vom Gesetz zum Evangelium fliehen: „Because of the greatness of his sins, the sinner does not know where to look or turn. Nevertheless, he places his dependence upon the grace that God can exercise through His Son. The contrite in Spirit thus flees from the curse of the law to the gospel“ (Beeke 2000:15). Aber nach der Predigt „The Miserable End of the Ungodly“ verurteilt auch das Evangelium den Menschen: „All the mercy and patience of God will aggravate your sins. The law will curse you ... So will the gospel ... So will your own conscience, which will be pulled to assent to all these things and set your sins in order before your eyes“ (Beeke 2000:96). Am Ende wird der Mensch nach seiner Predigt „A Declaration of God's Power“ vor dem

großen Richter stehen: „The great Judge will then pierce you through with His all-seeing eyes and say to you in his wrath: „Depart from me““ (Beeke 2000:242).

Nach der Predigt „The Poor and Contrite God's Temple“ gehört zu einer echten Sündenerkenntnis die Erkenntnis, dass der Mensch mit seiner Sünde Gott provoziert hat. Der Mensch muss zur Reue über seine Sünden finden: „Heartfelt disquietude and sadness on account of the sins that have been committed, together with regret, not so much of the punishment as of the hatefulness of sin as sin. That sin is what has displeased so gracious a God and dishonored One who is so good and holy“ (Beeke 2000:15). Der Mensch soll sich fragen, ob er sich selbst anklagt (Beeke 2000:22). Der Mensch soll in diesem Bewußtsein zu Gott fliehen (Beeke 2000:82). Wie Edwards hat Frelinghuysen die Gesetzesverkündigung betont. Auch Frelinghuysen verwendet dazu das Bild von dem Spiegel des Gesetzes. Frelinghuysen nannte den Schritt der Sündenerkenntnis in seiner Bekehrungsmorphologie *law-work*.<sup>295</sup>

#### 6.2.4.5 Die Rhetorik

Aus den Predigtbeispielen geht hervor, dass Frelinghuysen ein sehr emotionaler Prediger gewesen sein muss. Auch betonte er die Tatsache, dass Gott der Richter ist. Er muss gelegentlich wie Edwards seine Gemeindeglieder als *unregenerate* und *hellbound* angesprochen haben. Edwards hat seine Gemeindeglieder auch manchmal mit der Anrede „Ihr Sünder“ angesprochen.<sup>296</sup>

#### 6.2.4.6 Die theologischen Grundlagen von Theodorus Jacobus Frelinghuysen im Vergleich

Wie Edwards vertritt Frelinghuysen die *Covenant Theology*, die calvinistische Erwählungslehre holländischer Prägung, die Präparationslehre, die Verkündigung von Gesetz und Evangelium sowie die Sündenerkenntnis, die durch eine spezielle Rhetorik angesprochen wird. Ob bei ihm ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis mit eingeschlossen ist, ist nicht bekannt. Frelinghuysen betont wie Edwards die Tatsache, dass der Mensch sich nicht selbst retten kann und damit die Souveränität Gottes. Der Mensch kann nur versuchen, zu der Gnade Gottes zu fliehen. Nach seiner Ansicht muss eine gefühlte Sündenerkenntnis jeder Bekehrung vorausgehen. Menschen, die solche Erfahrungen nicht gemacht haben, schloss er wie der spätere Edwards vom Abendmahl aus. Die Sündenerkenntnis treibt daher den Menschen vom Gesetz zum Evangelium. Der Mensch muss wie bei Edwards wissen, dass

---

<sup>295</sup> Nach der gängigen *ordo salutis*, wie sie die deutschen Lutheraner, holländische Reformierte und englische Puritaner vertreten, betont auch dieser kontinentale Pietist die Bekehrung in den drei Schritten *law work* („Bußkampf“), Wiedergeburt und gelebte Frömmigkeitspraxis (Coalter 1986:12-22).

<sup>296</sup> Nach Frelinghuysens Vorstellung befinden sich seine Predigthörer während der Predigt noch in unterschiedlichen Phasen dieses Prozesses. Diese unterscheiden sich nach dem Modell von Johann Verschuier in den Differenzierungen *Sterk Christen*, *Bekomert Christen*, *Letterwyse* und *Onkunde* Christen. So wird jede Gruppe in den Predigten gesondert angesprochen.

er Gott mit seiner Sünde provoziert hat. Frelinghuysen muss ein sehr emotionaler Prediger gewesen sein, der seine Zuhörer sehr direkt und persönlich angesprochen hat (Coalter 1986:25-23; Beeke 2000:vii-xxiii,12-22).

#### **6.2.5 Die theologischen Grundlagen der Vorgänger Edwards' im Vergleich zu Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

In der Föederaltheologie, Erwählungslehre, Präparationslehre und der Betonung von Gesetz und Evangelium sowie seiner Rhetorik kann man Edwards mit seinen Vorgängern vergleichen. Eine Ausnahme bildet die arminianische Theologie Charles Chauncys. Aber auch er war „Höllenprediger“ wie sein Vater und Großvater. Wie sein Großvater und sein Vorgänger Frelinghuysen versuchte Edwards echte von unechter Sündenerkenntnis zu unterscheiden. Edwards hat sich in seinem Verständnis von der *ordo salutis* eher seinem Großvater angeschlossen als seinem Vater. Bei der Abendmahlspraxis hat er sich aber gegen Ende seines pastoralen Dienstes wieder für die Praxis seines Vaters entschieden.





## 7. Die theologischen Grundlagen im Vergleich: Zeitgenossen und Nachfolger

### 7.1 Die theologischen Grundlagen der Zeitgenossen von Jonathan Edwards

I saw before me a cloud or fog rising; I first thought it came from the great River, but as I came nearer the Road (sic), I heard a noise something like a low rumbling thunder and presently found it was the noise of Horses (sic) feet coming down the Road (sic) and this Cloud (sic) was a Cloud (sic) of dust ... I could see men and horses Sliping (sic) along in the Cloud (sic) like shadows ... every horse seemed to go with all his might to carry his rider to hear news from heaven for the saving of Souls (sic), it made me tremble to see the Sight (sic), how the world was in a Struggle.

Diese Aussage eines Augenzeugen (Kidd 2007:88) der Epoche des „Great Awakening“ verdeutlicht den „Event“- Charakter der Erweckungsversammlungen George Whitefields, die durch die Zeitungen angekündigt waren. Menschen unterbrachen ihre Arbeit, ließen alles stehen und liegen und machten sich zu Pferd und mit Wagen auf den Weg, um die Freiluft-Gottesdienste der Erweckungsprediger zu besuchen. Angesichts der heutigen Zeit, in der solche „Events“ eher mit Rock-Konzerten vergleichbar sind, mag es doch angebracht sein, einmal danach zu fragen, was die Menschen damals dazu bewegt hat, alles stehen und liegen zu lassen, nur um eine Predigt zu hören, die dann auch noch bei ihnen „Sündenerkenntnis“ auslöste. Der diachronische Vergleich mit anderen Erweckungspredigern wie Edwards läßt besser verstehen, welche Bedeutung der Begriff „Sündenerkenntnis“ in dieser Zeit hatte. Die Geschichte des „Great Awakening“ ist gut erforscht. In dieser Forschung interessieren insbesondere die Bezüge zu Jonathan Edwards. Die Theologie im „Great Awakening“ wird auch als „Erweckungstheologie“ bezeichnet (Lovelace 1979).<sup>297</sup>

Im Folgenden werden verschiedene Erweckungsprediger aus der Zeit des „Great Awakenings“ in die Untersuchung einbezogen. Durch George Whitefield gelangt die Erweckungsbewegung erst zu ihrem Ausmaß. Aber auch Gilbert Tennent, der „Son of Thunder“ wird betrachtet. Beide sind wie die bisher Genannten Calvinisten. Demgegenüber steht die arminianische Theologie John Wesleys. John Wesley wird einerseits als Gegenpol aus dem entfernten Europa einbezogen. Andererseits prägt seine Theologie die Erweckung im „Second Great Awakening“ maßgeblich. Von daher ist es interessant, sein Verständnis von Sündenerkenntnis mit dem von Jonathan Edwards zu vergleichen. Ein ganz

---

<sup>297</sup> Für die Erweckung in Nordamerika waren die Calvinisten George Whitefield, Jonathan Edwards und auch der calvinistische Erweckungsprediger Gilbert Tennent maßgebend. Dabei spielt die Präparationslehre in unterschiedlicher Gestalt (Perkins, Stoddard, Edwards) eine nicht unwichtige Rolle. Sie bildet den Hintergrund dieser wissenschaftlichen Abhandlung über den Begriff „Sündenerkenntnis“. Die Theologie der Erweckungsbewegung hatte ihre Gegnerschaft sowohl im Bereich der Aufklärung und des Deismus, als auch im Arminianismus ihrer Zeit. Man kann diese Gesamtentwicklung aber nicht ganz ohne den Einfluss des europäischen Pietismus (Frelinghuysen, Zinzendorf) und der ersten Methodisten (John Wesley) verstehen, auch wenn Letzterer erst im „Second Great Awakening“ an Einfluss überwiegt. Whitefield grenzte sich von der Theologie Wesleys und Edwards' von der Theologie Zinzendorfs ab. So kann man behaupten, dass der Schwerpunkt der Erweckungsbewegung in der Zeit des „Great Awakening“ auf der calvinistischen Theologie gegenüber dem arminianischen Ansatz lag. Das sollte sich im Zeitalter des „Second Great Awakening“ gründlich ändern.

„schwieriger“ Erweckungsprediger war James Davenport. Er wird einerseits in die Untersuchung einbezogen, da man über seine Tätigkeit fast nur aus Quellen der Gegner informiert ist. Andererseits wird ihm bescheinigt, dass viele Indianer durch ihn zu Bekehrung und Wiedergeburt gelangten, bevor er so extrem wurde. Ein Unterschied zu anderen Erweckungspredigern stellt wohl die gefühlsbetonte Ausdrucksweise des Predigers dar. Interessanterweise macht sich Edwards für die Rehabilitation Davenports stark. Demnach muss er ihn als Person doch sehr geschätzt haben (Marsden 2003:276).

Problematisch scheint m.E. vor allem der charismatische Hintergrund gewesen zu sein, mit dem Edwards Probleme hatte. Davenport war zusammen mit anderen durch spezielle Prophetien zum Erweckungsprediger geworden.

### **7.1.1 Die theologischen Grundlagen von George Whitefield**

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Whitefield mit denen von Edwards verglichen.<sup>298</sup> Whitefield war ein englischer Erweckungsprediger, der die amerikanische Ostküste bereiste. An jedem Ort, in den er kam, wurde durch seine Tätigkeit ein Erweckung ausgelöst. Whitefield war befreundet mit dem englischen Erweckungs- und Methodistenprediger John Wesley, mit dem er sich aber auch theologisch auseinandergesetzt hat. Die Massenveranstaltungen von Whitefield waren oft von Sündenerkenntnis begleitet, die durch körperliche Manifestationen auffielen. Die theologischen Grundlagen betreffen vor allem Whitefields *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.

#### **7.1.1.1 Die *Covenant Theology***

Whitefield nimmt in seiner Predigt „The Lord Our Righteousness“ Bezug auf den *covenant of works*, unter dem der Mensch geboren wird (Gatiss 2012,I:262). Der *covenant of works* ist jedoch nach der Predigt „Christ the Believer’s Wisdom, Righteousness, Sanctification and Redemption“ in Christus erfüllt. Dies erfährt der gläubige Christ: „Christ’s whole personal righteousness is made over to and accounted others ... In one sense, God now sees no sin in them. The whole covenant of works is fulfilled in them“ (Gatiss 2012,II:216). In seiner Predigt „The Method of Grace“ erklärt er, was er unter dem Begriff *conviction of sin* versteht. Die Voraussetzung für sein Verständnis von Sündenerkenntnis besteht in seiner Föederaltheologie: „According to the covenant of works, ‚The soul that sinneth (sic) shall die‘ ... the least deviation from the moral law, according to the covenant of works,

---

<sup>298</sup> Die Theologie Whitefields hat Olson erarbeitet (Olson 2016:29-45). Dabei unterscheidet er die theologische Entwicklung Whitefields in drei Phasen: 1) An Oxford Methodist (1734-1736), 2) An Evangelical Methodist (1737-1738), 3) A Calvinist Methodist (1739-1740). Whitefields Calvinismus führte zu einer Auseinandersetzung zwischen ihm und John Wesley.

whether in thought, word, or deed, deserves eternal death at the hand of God“ (Gatiss 2012,II:426). Whitefield hat wie Edwards eine *Covenant Theology* vertreten. Dies wird an dem Gebrauch von dem Begriff *covenant of works* deutlich.

### 7.1.1.2 Die Erwählungslehre

Der Mensch erfährt sich bei Whitefield *coram deo*. Er steht allein vor Gott. Sein Verstand ist wichtig zur Gottes- und Selbsterkenntnis. Allerdings hat Whitefield es immer abgelehnt sich als Calvinist zu bezeichnen. Er hat sogar erwähnt, Calvin nie wirklich gelesen zu haben.<sup>299</sup>

Die Erwählungslehre von George Whitefield wird überall dort deutlich, wo er von der freien Gnade Gottes spricht (Gatiss 2012,1:13-43). In der Predigt „The Wise and Fool Virgins“ erklärt er, was die freie Gnade Gottes ist: „But the free gift of God, is eternal life to all that believe in Jesus Christ“ (:437, s. auch in der Predigt „The Holy Spirit Convincing the World of Sin, Righteousness and Judgement“ (Gatiss 2012,2:166). Die freie Gnade ist aber immer auch die souveräne Gnade Gottes. Es ist nach der Predigt „The Care of Souls Urged as the One Thing Needful“ das Gnadenhandeln Gottes, das den Menschen zur Sündenerkenntnis führt (:24). In der Predigt „A Penitent Heart, the Best New Year’s Gift“ betont Whitefield ebenfalls das Wirken der freien Gnade Gottes (:27). Der Mensch muss erkennen, dass er unfähig ist, sich selbst zu retten. Dies macht Whitefield in seiner Predigt „Christ the Only Rest for the Weary and Heavy Laden“ deutlich: „No, you would see how unable you were, how incapable to save yourselves, that there is no fitness, no free will in you“ (Gatiss 2012,1:357-358). In der Predigt „The Conversion of Zacchäus“<sup>300</sup> ist es ihm auch wichtig herauszustellen, dass der Mensch nichts zu seiner Bekehrung beitragen kann (:74):

Salvation, everywhere through the whole scripture is said to be the free gift of God through Jesus Christ our Lord. Not only free, because God is a sovereign agent and therefore may withhold it from, or confer it on, whom he pleaseth (sic). But free, because there is nothing to be

---

<sup>299</sup> Vielleicht muss man sogar feststellen, dass Whitefield gar kein richtiger Theologe war. Er war in seiner Theologie vielmehr abhängig von seinen Erfahrungen und den Lehren der „thirty nine articles“. Man kann eine Ähnlichkeit zu Edwards in seinem Verständnis der Wiedergeborenen als *participants in God’s nature* sehen. Diesen Aspekt hat Edwards in seiner Theologie der *divinization* vertreten. Dieser Aspekt seiner Theologie steht aber nicht im Fokus der vorliegenden Forschung (McClymond & McDermott 2012:410ff.).

<sup>300</sup> In der gleichen Predigt betont Whitefield die Erwählungslehre (Gatiss 2012,2:75-76). In diesem Zusammenhang verteidigt Whitefield die Behauptung, dass vor allem arme Menschen seine Predigt hören wollen. Aber es geht ihm um das Wirken der freien Gnade Gottes, die er preist (:78). In einer Predigt erklärt er die calvinistische Erwählungslehre: „With this outward call, there went an efficacious power from God, which sweetly over-ruled his natural will“ (:80). Mit dem Verweis auf die Auslegung von William Guthrie erklärt er, dass Sündenerkenntnis unterschiedlich erfahren wird (:81). Wer die Sündenerkenntnis erfahren hat, darf auf die Gnade hoffen (:87). In der Predigt „The Holy Spirit Convincing the World of Sin, Righteousness and Judgement“ betont Whitefield das vielfältige Wirken Gottes (:154-155). In der selben Predigt ruft Whitefield daher die Zuhörer zur Demut auf (:164). Möglicherweise gehört der Zuhörer ja zu den wenigen, die Gott berufen hat: „What have you to do with God’s decrees? Secret things belong to him; it is your business to give all diligence to make your calling and election sure [2 Peter 1:10]. If there are but few who find the way of life, strive to be some of them. You know not but you may be in the number of those few and that your striving may be the means which God intends to bless, to give you an entrance in ...“ (:166-167). Sündenerkenntnis gilt allen Erwählten (:216).

found in man that can any way induce God to be merciful unto him. The righteousness of Jesus Christ is the sole cause of our finding favour in God's sight.

Als evangelikaler Calvinist hat George Whitefield wie Edwards die freie erwählende Gnade Gottes betont. Die Bekehrung ist demnach allein das Werk Gottes und er neigt in dieser Zeit auch zu einer immer mehr reformierten Sicht über die Errettung. Als evangelikaler Calvinist hat Whitefield von Gottes *electing, soul-transforming love* gesprochen. Wie Edwards hat Whitefield die calvinistische Erwählungslehre vertreten. Dies wird darin deutlich, dass er immer wieder von der freien und souveränen Gnade Gottes spricht, die allein handelt.<sup>301</sup> Es ist das Gnadenhandeln Gottes, das den Menschen zur Sündenerkenntnis führt. Der Mensch muss erkennen, dass er unfähig ist, sich selbst zu retten.

### 7.1.1.3 Die Präparationslehre

Whitefield ruft in der Predigt „Directions How to Hear Sermons“<sup>302</sup> zur Präparation auf: „Flee therefore, my brethren, flee curiosity and prepare your hearts by a humble disposition“ (Gatiss 2012,1:471). Er tut dies auch mit den folgenden Worten: „O, do not forsake the seeking of the Lord. Do not, I beseech you, neglect the opportunities which may be offered to you, for the salvation of your souls“ (:342). Er lädt seine Zuhörer zur Selbstprüfung ein (:395, s. auch die Predigt „What Think Ye of Christ“ (:417). Vor Sündenerkenntnis sollte man sich jedoch nicht fürchten (Gatiss 2012,1:418). Er spricht auch von den „terrors of the Lord“ (:278). Nach Whitefields Predigt „The Folly and Danger of Not Being Righteous Enough“ soll der Mensch sich bemühen, die enge Pforte zu erreichen (:185). In der Predigt „The Lord Our Righteousness“ ruft er den Menschen zu (:277):

O Christless sinners, I am distressed for you! ... That the Lord be your righteousness! ... Indeed there is no hiding yourselves from his presence. The pitiful fig-leaves of your own righteousness will not cover your nakedness, when God shall call you to stand before him. Adam found them ineffectual and so will you.

In der Predigt „The Righteousness of Christ an Everlasting Righteousness“ fragt er seine Zuhörer nach der Sündenerkenntnis: „Are any of you wounded by sin? Do any of you feel you have no righteous of your own“ (:295). Er fragt sogar: „Can ye stand in your own rags? Will ye dare to appear

---

<sup>301</sup> George Whitefields theologische Entwicklung lässt sich in drei chronologische Abschnitte einteilen. Er war ein „Oxford Methodist“ in den Jahren 1734-1736, wurde zum evangelikalen Methodisten in den Jahren 1737-1738 und betont seinen methodistischen Calvinismus in den Jahren 1739-1780 (Lambert 2016:72).

<sup>302</sup> Nach Whitefields Besuch in Northampton war Edwards' Gemeinde in einem Ausnahmezustand. Das stellt er zwar selbst so nicht dar. Aber die Tatsache, dass Edwards eine Predigtreihe über das Gleichnis vom Sämann anschließt, zeigt, dass er versucht, Whitefields Einfluss auf die Gemeinde einzuschätzen. Die Forschung hat in dieser kritischen Predigtreihe immer wieder den Unterschied zwischen Whitefield und Edwards auszumachen versucht. Demgegenüber muss man aber beachten, dass diese Predigtreihe Edwards' bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu Whitefields Predigt „Directions to hear Sermons“ von 1739 aufweist. Möglicherweise hat Edwards diese Predigt sogar vor dem Besuch Whitefields in Northampton gelesen.

before a heart-searching God” (:296). Der Mensch weiß gar nicht, was alles noch in ihm steckt (:320), s. auch die Predigt „Marks of a True Conversion“ (:386).

Man sollte die Sündenerkenntnis auch nicht abschwächen. Dies macht er in seiner Predigt „The Wise and the Foolish Virgins“ deutlich (:425). Das Öl für die Lampen der Jungfrauen wird mit der Sündenerkenntnis verglichen (:429). Er warnt in dieser Predigt seine Zuhörer vor der Selbsttäuschung (1:438).

In der Predigt „The Care of Souls Urged as the One Thing Needful“ nimmt Whitefield Bezug auf das Wirken des Gewissens in Bezug auf die Sündenerkenntnis (Gatiss 2012,2:17):

Does not conscience follow to your beds, even if denied the opportunity of meeting you in your closets and, though with an unwelcome voice, there warn you, „that your soul is neglected and will quickly be lost.” Does it not follow you to your shops and fields, when you are busiest there? Nay, I will add, does it not sometimes follow you to the feast, to the club, to the dance and perhaps, in midst all resistance to the theatre too? Does it not sometimes mingle your sweetest draughts with wormwood and your most light-hearted scenes with horror.

So oder ähnlich beschreibt Edwards die Sündenerkenntnis in seinem *A Faithful Narrative*. Die Sündenerkenntnis soll nach Whitefield den Menschen vor den Thron Gottes treiben (:24). Zur Vorbereitung auf die Bekehrung gehört nach der Predigt „A Penitent Heart, the Best New Year’s Gift“ auch die Betrachtung der eigenen Sünden (:29,30). Die Menschen sollen nach der Sündenerkenntnis streben (2:30).

Wenn der Geist Gottes in das Leben eines Menschen kommt, lässt er den Menschen nach der Predigt „The Holy Spirit Convincing the World of Sin, Righteousness and Judgement“ erkennen, dass seine eigene Gerechtigkeit vor Gott nicht ausreicht (:158). Wer keine Sündenerkenntnis vor seiner Bekehrung erlebt hat, dem fehlt dieses Geisteswirken (:160).

Whitefield hat nach dieser Predigt in Bezug auf die *ordo salutis* die Vorstellung, dass Gott unterschiedlich an Menschen handelt (:164), s. auch die Predigt „The Method of Grace“ (:425) und dass es falsche Propheten sind, die den Menschen ihre Sündenerkenntnis wieder nehmen (:424).

Will man Edwards’ und Whitefields Verständnis von Sündenerkenntnis vergleichen, so stellt man fest, dass Whitefield schon während der Oxforder Zeit einen Bezug zur Theologie der Schritte zur Bekehrung hatte. Auch könnte man bei ihm von einer *preparation* vor der Bekehrung<sup>303</sup> sprechen. Whitefield hat wie Edwards allerdings das Verständnis, dass Gott sehr vielseitig im Wirken in der *ordo salutis* ist. Wie Edwards predigt er über das Gleichnis von den zehn Jungfrauen. Er spricht auch

---

<sup>303</sup> Die Bekehrungsmorphologie Whitefields war einfach: Ein Suchender musste solange seine Sünden betrachten, bis sein Herz „geschmolzen“ war. Dann sollte er im Glauben zu Christus kommen und von ihm Gerechtigkeit, Heiligung und ewige Errettung empfangen. Wo er nach seinen früheren Ansätzen die Menschen zu Selbstverleugnung und zum Nutzen der Gnadenmittel aufrief, ruft er sie nun dazu auf, nicht zu verzweifeln, da Gott all denen Gabe des Glaubens schenken wird, die ihn ernstlich suchen. Hierin wird sein gemäßigter Calvinismus deutlich.

wie Edwards von der Schreckenserfahrung und sucht wie Edwards nach Kennzeichen der Wiedergeburt. Er ruft wie Edwards zur Präparation auf und predigt wie Edwards über Joh 16,7-9.<sup>304</sup>

Whitefield übernahm von Henry Scougals *The Life of God in the Soul of Man* (1766) den synergistischen Anstz bei der Wiedergeburtstheorie, der darin besteht, dass der Mensch sich in Schritten auf die Erfahrung der Wiedergeburt vorbereiten muss. Alle diese Vorbereitungen hat er anders als Edwards als *pangs of the new birth* bezeichnet. Allerdings verwendet Edwards das Bild von den „Geburtsschmerzen“ auch.

Whitefield ruft die Menschen wie Edwards zur Präparation auf. Er lädt seine Zuhörer wie Edwards zur Selbstprüfung ein. Er warnt seine Zuhörer wie Edwards vor der Selbsttäuschung. Sündenerkenntnis wird bei Whitefield wie bei Edwards unterschiedlich erfahren. Er spricht auch wie Edwards von den *terrors of the Lord*. Die Sündenerkenntnis soll den Menschen vor den Thron Gottes treiben. Denn der Heilige Geist führt den Menschen in die Verzweiflung, bevor er ihn tröstet. Whitefield betont wie Edwards das vielfältige Wirken Gottes. Will man Edwards' und Whitefields Verständnis von Sündenerkenntnis vergleichen, so stellt man fest, dass Whitefield schon während der Oxforder Zeit einen Bezug zur Theologie der Schritte zur Bekehrung gehabt hat.

#### 7.1.1.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Die Verkündigung des Gesetzes befreit den Menschen von seiner Selbstgerechtigkeit. Dies macht Whitefield z.B. in seiner Predigt „Christ the Believer's Husband“ deutlich: „But before we can say, 'our Maker is our husband', we must be delivered from the old husband of the law. We must renounce our own righteousness, our own doings and performances“ (Gatiss 2012,1:219). In der Predigt „The Potter and the Clay“ nimmt er Bezug auf Röm 7 (:248 s. auch die Predigt „The Eternity of Hell Torments“ (:451). In seiner Predigt „The Lord is our Righteousness“ bezieht er sich inhaltlich auf Gal 3,24 (:269). In der gleichen Predigt verweist er auch auf die Schrift *The Safety of Appearing in the Righteousness of Christ* von Solomon Stoddard (1:274). In der Predigt „The Righteousness of Christ an Everlasting Righteousness“ betont Whitefield, dass Christus das Gesetz erfüllt hat (:288). In der Predigt „The Holy Spirit Convincing the World of Sin, Righteousness and Judgement“ fragt Whitefield seine Zuhörer: „Were you ever, with the great Apostle of the Gentiles, made to abhor your own righteousness which is by the law“ (Gatiss 2012,2:158). Die Predigtzuhörer sollen nach seiner Predigt „The Method of Grace“ erkennen, dass sie gegen Gottes Gesetz gehandelt haben: „First, then,

---

<sup>304</sup> Whitefield entwickelt seine Lehre über das Wirken des Geistes in seiner Predigt „The Holy Spirit Convincing the World of Sin, Righteousness and Judgement“. Es handelt sich um seine Exegese von Joh 16,7-9. In dieser Predigt geht es ihm auch um das Thema „Sündenerkenntnis“. Es ist der Heilige Geist, der den Menschen seiner Sünden überführt (Gatiss 2012,2:155). Nicht alle haben diesen Heiligen Geist (:161). Der Heilige Geist ist es, der dem Menschen zeigt, dass er keinen Glauben hat (:160). Denn der Heilige Geist führt den Menschen in die Verzweiflung, bevor er ihn tröstet (:162).

before you can speak peace to your hearts, you must made to see, made to feel, made to weep over, made to bewail, your actual transgressions against the law of God“ (:426). Denn jeder Mensch hat diese Gesetze schon einmal gebrochen. Diesen Tatbestand macht Whitefield mit dem Hinweis auf den Römerbrief deutlich (:244).

Es ist bemerkenswert, dass Whitefield nach Kennzeichen einer wahren Bekehrung sucht (z.B. in seiner Predigt „Marks of a True Conversion“ (Gatiss 2012,1:384ff.). Interessanterweise nimmt er darüber hinaus Bezug auf Aspekte, die Edwards bei der Definition einer echten Sündenerkenntnis wichtig sind. So spricht Whitefield davon, dass der Mensch Gott provoziert hat (z.B. in seiner Predigt „A Penitent Heart, the Best New Year’s Gift“): „When we consider how heinous and aggravating our offences are in the sight of a just and holy God, that they bring down his wrath upon our heads and occasion us to live under his indignation, how out we thereby deterred from evil“ (Gatiss 2012,2:27), s. auch die Predigt „Christ the Believer’s Husband“ (Gatiss 2012,1:234). Die Menschen müssen nach der Predigt „The Holy Spirit Convincing the World of Sin, Righteousness and Judgement“ ihre *Total depravity* spüren. Sie müssen zu der Erkenntnis kommen, dass Gott sie zu Recht verurteilt: „Were you ever made to see and feel, that in your flesh dwelleth (sic) no good thing; that you are conceived and born in sin; that you are by nature children of wrath; that God would be just if he damned you, though you never committed an actual sin in your lives?“ (Gatiss 2012,2:157). Nach dieser Predigt stellt sich allerdings die Frage, ob die Sündenerkenntnis tief genug geht: „I see many of you affected. But are your passions only a little wrought upon, o rare your souls really touched with a lively sense of the heinousness of your sins ... Do not stifle these convictions“ (:166). Dazu gehört nach der Predigt „the Method of Grace“ auch die notwendige Antwort auf die Frage, ob Gott den Menschen zu Recht verurteilt: „Did you ever feel and experience this, any of you, to justify God in your damnation...?“ (2:428). Denn es geht um eine echte Sündenerkenntnis: „There must be a deep conviction before you can be brought out of your own self-righteousness“ (:429).

Echte Sündenerkenntnis sieht nach dieser Predigt wie folgt aus: „Blessed be God, we have been convinced of our actual sins, we have been convinced of original sin, we have been convinced of self-righteousness, we have felt the bitterness of unbelief and through grace we have closed with Christ“ (2:433). Aber der Gläubige soll nicht auf dem Erreichten ausruhen (:433).

Wie Edwards vertritt Whitefield die Lehre von Gesetz und Evangelium. Das Gesetz führt auch bei Whitefield zur Erkenntnis der Sünde. Wie Edwards bezieht sich Whitefield auf die Bibelstellen Röm 7, Gal 3,24 und Joh 16,7-9. Die Predigtzuhörer sollen erkennen, dass sie gegen Gottes Gesetz gehandelt haben. Die Verkündigung des Gesetzes befreit den Menschen von seiner Selbstgerechtigkeit. Wie Edwards sucht Whitefield nach Kennzeichen einer wahren Bekehrung. Wie Edwards spricht Whitefield davon, dass der Mensch Gott provoziert und er erkennen muss, dass Gott ihn zu Recht verurteilt.

### 7.1.1.5 Die Rhetorik

For I came not here to shoot over people's heads but, if the Lord shall be pleased to bless me, to reach their hearts (Gatiss 2012,1:218).

Mit dieser Aussage aus der Predigt „Christ the Believer's Husband“ macht Whitefield deutlich, dass er die Herzen der Menschen erreichen will. Daher kann man sagen, dass Whitefield, genauso wie Edwards, emotionale Wirkungen seiner Predigt beabsichtigt hat (Parr 2015:31). Die Rhetorik von Whitefield konnte sich dahingehend von Edwards unterscheiden, dass Whitefield in seiner Predigt Emotionen auslöst hat, die er letztlich als nicht richtig bezeichnet. Nach Cunha will Whitefield gerade nicht diejenigen Emotionen betonen, die seine Predigt über Abrahams Opfer auslöst. Edwards könnte man dagegen unterstellen, dass er es auf die von ihm ausgelösten Emotionen abgesehen hat (Cunha 2016:205). Whitefield vertritt dieselben theologischen Grundlagen wie Edwards. Seine Rhetorik ist möglicherweise von seinen schauspielerischen Fähigkeiten geprägt (Kidd 2007:41). Whitefields Rhetorik könnte man als *symptomatic dramatization of human emotion* bezeichnen. In *highly emotive and highly speculative terms* hat er es verstanden, seinen affektiven Einfluss in einem rhetorischen Prozess auf die Zuhörer einwirken zu lassen, wobei er auf sein *imaginative and dramatic narrative* setzte und so versuchte, die Menschen durch seine rhetorische Kraft zur Bekehrung zu führen (White 1972:48-52; Minkema 2016:115-131).<sup>305</sup>

Daher kann man sagen, dass Whitefield, genauso wie Edwards, emotionale Wirkungen seiner Predigt beabsichtigt hat. Anders als Edwards greift er dabei auf seine Erfahrungen als Schauspieler zurück. Wie Edwards war auch Whitefield „Höllenprediger“. In seiner Rhetorik betont Whitefield, dass die Hölle keine Vorstellung ist: „However you may think of hell, indeed it is not a painted fire. It is not an imagination to keep people in awe“ (Gatiss 2012,1:359).<sup>306</sup>

### 7.1.1.6 Die theologischen Grundlagen von George Whitefield im Vergleich

Whitefield vertritt wie Edwards eine *Covenant Theology*. Ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis ist bei ihm jedoch nicht nachgewiesen. Whitefield hat sich nie als Calvinist bezeichnet. Trotzdem betont er wie Edwards die calvinistische Erwählungslehre. Die Bekehrung des Menschen ist danach allein das Werk Gottes. Whitefield ist wie Edwards der Meinung, dass Gott im Umgang mit dem Menschen sehr vielseitig in der *ordo salutis* umgeht. Trotzdem ruft auch Whitefield seine Zuhörer zur Präparation auf. Dazu gehört nach seinem Verständnis wie bei Edwards die Erfahrung der Sündenerkenntnis. Diese kann auch mit der Schreckenserfahrung verbunden sein. Die Verkündigung des Gesetzes befreit den Menschen seiner Ansicht nach von der Selbstgerechtigkeit. Wie

---

<sup>305</sup> Choinski hat mehrere Predigten Whitefields untersucht (Choinski 2016:117-145). „He was simply a born extemporaneous preacher“ (Choinski 2016:121).

<sup>306</sup> vgl. White 1972:48-50; Choinski 2016:121,131-132,136-137,149-161.



Edwards suchte Whitefield nach Zeichen echter Bekehrung. Wie Edwards war auch Whitefield Höhlenprediger. Anders als Edwards setzte er auf seine emotionale Rhetorik und schauspielerischen Fähigkeiten.<sup>307</sup>

### 7.1.2 Die theologischen Grundlagen von Gilbert Tennent

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen des amerikanischen Erweckungspredigers Gilbert Tennent mit denen von Edwards verglichen. Gilbert Tennent war der Sohn von William Tennent. William Tennent gründete mit seinem „Log College“ das erste theologische Seminar für Erweckungsprediger in Amerika. Tennents Predigt war durch emotionale Rhetorik gekennzeichnet und deswegen der besonderen Kritik durch Chauncy ausgesetzt. Die theologischen Grundlagen betreffen vor allem Tennents *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.

#### 7.1.2.1 Die *Covenant Theology*

In seiner Predigt „The Wisdom of God in Redemption“ knüpft Tennent wie Edwards an der Föderaltheologie an und erwähnt auch den *covenant of works*. Der Mensch braucht Erkenntnis und Erleuchtung durch Gott (Sermons and Essays 1855:69ff.).

#### 7.1.2.2 Die Erwählungslehre

In seiner Predigt „Sermon II. The Divine Mercy“ über Ex 34,6 unterscheidet Tennent ähnlich wie Edwards *common mercy* und *special mercy* (:38). Wer abgefallen ist, soll sich als einer fühlen, der davon emotional betroffen ist: „Have they backslidden from God, and are they labouring to be sensible thereof?“ (:44). In dem Fall wird Gott ihm wie bei seiner ersten Erfahrung der Sündenerkenntnis voller Gnade begegnen: „He will begin and end with mercy, and such as are under the first convictions of sin may take encouragement from the mercy of God“ (:45). Daran, dass der Mensch seine Sündenerkenntnis fühlt, kann der Mensch erkennen, dass Gottes Gnade ihm im Sinne der Erwählung gilt: „Those who have an interest in the special mercy of God, have been made (...) sensible of their misery“ (:46). Daher braucht der Mensch die Selbstprüfung.

In seiner Predigt „Sermon III. The Grace of God“ unterscheidet er anders als Edwards noch eine dritte Kategorie, die der *universal grace*. Er spricht von *common grace* und *saving grace* auch von den *common operations of the Holy Spirit*. Grundlage für seine Theologie ist die Erwählungslehre der freien Gnade Gottes wie bei Edwards. Deshalb betont er auch den Aspekt des *effectual calling* der Erwählten.

---

<sup>307</sup> Den Unterschied zwischen Edwards und Whitefield hat Minkema treffend beschrieben (Minkema 2016:200).

### 7.1.2.3 Die Präparationslehre

In der Predigt „A Danger of an Unconverted Ministry“ kritisiert Tennent seine Predigtkollegen, weil sie keinen Wert auf die Sündenerkenntnis legen. Die Folge davon ist, dass diese auch in den Gemeinden fehlt: „Look into the congregations of unconverted ministers, and see what a sad security reigns there; not a soul convinced that can be heard of for many years together“ (Bushman 1970:91). Deshalb muss der Mensch „aufgeweckt“ werden. Es geht darum, dass die Menschen aus ihrer Sicherheit erwachen (Sermons and Essays 1855:73). Vor der Erfahrung der Sündenerkenntnis ist der Mensch blind und tot (:94).

In seiner bekanntesten Predigt „The Danger of an Unconverted Ministry“ (1740)<sup>308</sup> greift er seine „unbekehrten“ Kollegen an, weil sie die Menschen trösten, bevor sie sie ihrer Sünden überführt haben (Bushman 1970:90). In dieser Predigt bezieht sich Tennent auch wie Edwards auf das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (:91). Tennent wirft seinen Kollegen Lauheit im Glauben vor, während doch Sünder in ihr Verderben laufen. Diese Prediger halten ihre Zuhörer in einer falschen Sicherheit und dieser Tatbestand führt dazu, dass kaum jemand Sündenerkenntnis erfährt (:91). Deshalb fordert Tennent seine Zuhörer auf, sich „bekehrte“ Prediger zu suchen (:93). Man kann die Absichten Tennents als Erweckungsprediger aber auch schon in seiner viel früheren Predigt „Solemn Warning“ (1735) lange vor der Erweckungszeit erkennen, in der er seine Zuhörer dahingehend aufzurütteln versucht, dass sie eine Erweckung erleben (:16).

Es geht darum, dass die Menschen aus ihrer Sicherheit erwachen. Deshalb muss der Mensch „aufgeweckt“ werden. Auffallend ist, dass er die Sündenerkenntnis auch als eine emotionale Erfahrung versteht. Sündenerkenntnis bekommt der Mensch nach der Predigt „The Justice of God“ über Deut 32,4 anders als bei Edwards durch die Strafgerichte Gottes (Sermons and Essays 1855:17). In seiner Predigt „The Divine Mercy“ über Ex 34,6 fordert Tennent die Zuhörer auf, sich als Abgefallene emotional betroffen zu fühlen. In diesem Fall wird Gott ihnen wie bei ihrer ersten Erfahrung der Sündenerkenntnis voller Gnade begegnen. Daran, dass der Mensch seine Sündenerkenntnis fühlt, kann der Mensch erkennen, dass ihm Gottes Gnade im Sinne der Erwählung gilt.<sup>309</sup>

### 7.1.2.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

In seiner Predigt „Solemn Warning“ nimmt Tennent Bezug darauf, dass Gottes Gesetz den Menschen verurteilt: „Tho’ (sic) *God’s Law condemn* you, and your own *Conscienc*es tell you, that you shall

---

<sup>308</sup> Zur Rhetorik dieser Predigt vgl. Choinski (Choinski 2016:151-162).

<sup>309</sup> Gilbert Tennent sucht schon mit 14 Jahren nach der Errettung seiner Seele. Er verbot sich zunächst die Predigtstätigkeit, da seine Sündenerkenntnis so groß war. Doch schließlich kam er doch zur Erfahrung der Bekehrung und Wiedergeburt. Obwohl Tennent sich keiner groben „Sünden“ bewusst war, erlebte er doch eine intensive Sündenerkenntnis. Man fürchtete, beide Brüder würden bald sterben. Aber beide wurden aufgrund der Wiedergeburtserfahrung wieder gesund.

surely perish, if ye die in the same State you are now in, yet you boldly, or rather shall I say imprudently, or stupidly brave (sic) it out in the Face of an *angry heaven!*“ (Bushman 1970:17). In seiner Predigt „Sermon I. The Justice of God“ über Deut 32,4 warnt Tennent die Zuhörer im Sinne von Hebr 10,30-31 davor, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Sündenerkenntnis bekommt der Christ nach dieser Predigt (anders als bei Edwards) durch die Strafgerichte Gottes: „the afflictions of God’s people spring from His fatherly love to them, and are sent either to prevent or correct sinful disorders. By these the Almighty humbles the people by showing them the desert of their impieties“ (Sermons and Essays 1855:17). Tennent hat wie Edwards die Sündenerkenntnis als Folge der Gesetzespredigt verstanden. Es ist wie bei Edwards das Gesetz Gottes, das den Menschen verurteilt und das Gewissen, das diesen Tatbestand unterstreicht.

#### 7.1.2.5 Die Rhetorik

Anders als Edwards greift Tennent seine unbekehrten Kollegen an, weil sie die Menschen trösten, bevor sie sie der Sünde überführt haben (Bushman 1970:90). In der gleichen Predigt bezieht sich Tennent wie Edwards auf das Gleichnis von den zehn Jungfrauen und vergleicht seine Kollegen mit Hunden, die nicht bellen. Tennent wift seinen Kollegen Lauheit im Glauben vor, während die Sünder doch in ihr Verderben rennen. Er erklärt sie zu blinden Blindenführern. Die Rhetorik von Gilbert Tennent<sup>310</sup> ist durch *even greater highs of emotionalism* gekennzeichnet (White 1972:52). Seine Predigt „The Danger of an Unconverted Ministry“ wirkte wie ein *dry wind to a smouldering fire* (Kidd 2007:60). Er versucht seine Zuhörer durch seine Rhetorik zu manipulieren (Choinski 2016:152). Tennent ließ sich in seiner Rhetorik von der Predigtweise Frelinghuysens beeinflussen. Unter Tennents Predigten kam es wie bei Edwards oft zu emotionalen Ausbrüchen, da er das zukünftige Gericht wie Edwards in lebendigen Bildern beschrieb. Später entschuldigt er sich dann für die *excessive heat of temper* und distanziert sich von den *extra ordinary things* Davenports (White 1972:52-53). Tennent war „Höllenprediger“ wie Edwards. Allerdings ist seine Rhetorik durch einen viel emotionaleren Ansatz als Edwards’ gekennzeichnet. Anders als Edwards *he almost literally tried to frighten his hearers into heaven* (Choinski 2016:150). Gelegentlich wird er als *Son of Thunder* bezeichnet: „The mixture of ,terror‘ and ,searching‘ together with Tennent’s zeal and uncompromising religious dedication, ensured his rhetorical success and earned him recognition among the renewed propagatores of the Great Awakening like George Whitefield“ (Choinski 2016:150). Zur Rhetorik Tennents meint Choinski: „The language of the preacher is richly ornamental. He utilizes a number of metaphors, biblical references, similes and comparisons, which are all designed at pathos, manipulating the emotions of the hearers“ (Choinski 2016:152).

---

<sup>310</sup> vgl. Maxson 1920:21-39,71,83,87,97.

Tennent betont, ähnlich wie Edwards, die Sündenerkenntnis, wobei er sich nicht scheut, auch Bilder von der Hölle auszumalen wie Edwards in seinen „Höllenpredigten“. Er bezieht sich auf John Flavel und beschreibt die Hölle in lebendigen Bildern. Er spricht offen vom *terror*, der vom Zorn Gottes ausgeht, von feurigen Pfeilen und sogar Tiervergleichen, um die Wirkung des Zornes Gottes zu beschreiben. Der Mensch soll daher zu Christus fliehen und sich nicht auf seine eigene Gerechtigkeit verlassen (Alexander 2010:17,22,23,25-32). Mit der Formulierung *citadel of man's heart* nimmt er m.E. Bezug auf Bunyan's Werk *Holy War*. Auch in dieser Predigt spart er nicht mit Bildern von der Hölle und vergleicht den Zorn Gottes zusätzlich mit einem Wirbelsturm.<sup>311</sup> Tennent verwendet immer wieder Bilder für die Hölle und den Zorn Gottes („*Cup of his Fury*“; „*flame in the broad burning Lake*“): „Awake ... and remember ye will not get a *drop of Water* to cool your cursing cursed Tongues in Hell“ (Bushman 1970:17).

#### **7.1.2.7. Die theologischen Grundlagen von Gilbert Tennent im Vergleich**

Tennent vertritt wie Edwards eine *Covenant Theology*. Ob bei ihm ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis eingeschlossen ist, ist unbekannt. Er unterscheidet in seiner Erwählungslehre drei Arten von Gnade. Sündenerkenntnis kann auch durch die Gerichte Gottes kommen. Das Gesetz Gottes verurteilt den Menschen. Daher warnt er seine Zuhörer, „in die Hände des lebendigen Gottes“ zu fallen. Tennent war Höllenprediger wie Edwards. Allerdings war seine Rhetorik viel emotionaler (Maxson 1920:21-39,71,83,87,97; Coalter 1986; Tracy 1997:114-120, Kidd 2007:59-60; Choinski 2016:147-162).

#### **7.1.3. Die theologischen Grundlagen von James Davenport**

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen Davenports mit denen von Edwards verglichen. Davenport war nicht nur der emotionalste Erweckungsprediger der Epoche. Er war auch der einzige Prediger, der wegen seiner Übertreibungen verhaftet wurde. Deswegen wird er allgemein als the *Mad enthusiast* bezeichnet. Die theologischen Grundlagen betreffen vor allem Davenports *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.

---

<sup>311</sup> Die Theologie Tennents wurde anders als bei Edwards durch den sogenannten Vorläufer der Erweckungsbewegung Frelinghuysen „angefeuert“. Aber seine Theologie ist nicht nur unter der Beeinflussung von Frelinghuysen zu verstehen. Auch die Theologie seines eigenen Vaters William Tennent betonte die Sündenerkenntnis als notwendige Erfahrung.

### 7.1.3.1 Die *Covenant Theology*

Über Davenports Theologie ist wenig bekannt. Einen Hinweis gibt die Theologie seines Vaters und seines Großvaters (Brockway 2003:114). Hinweise auf eine *Covenant Theology* finden sich in den nationalen Bezügen seiner Predigt. Die Ursache dafür, dass die Feinde Neuenglands so viel Land gewonnen haben, liegt bei der amerikanischen Nation und ihren Sünden (Davenport 1755:22-23). Deshalb ruft er wie Edwards seine Predigerkollegen zur Bußpredigt auf (:24). Auch wenn er in dieser Predigt anders als Edwards nicht auf die beiden *covenants* Bezug nimmt, betont er doch wie Edwards ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis: „In this Day of *imminent* Danger, ... let us *shew* to our People, and the People of this Land and Nation, *their Transgressions* and their *Sins*, Sins against God's Law and against his Grace“ (:24). So kann man sagen, dass auch Davenport eine *Covenant Theology* vertrat.

### 7.1.3.2 Die Erwählungslehre

In seiner Predigt beruft sich Davenport auf den Calvinisten Beza. Er spricht von der *mercy of God*, die der zuhörende Prediger als *general calling* erfahren hat (:5-6). Er unterscheidet aber *general calling* von *particular calling* (:8): „And what a *Comfort* must it be to the faithful Ministers of the Gospel, to consider, that their *general* and *particular* Callings do happily coincide and subserve each other? Their general Calling, the Care of their own Souls, their particular Calling, the Care of others Souls.“ Er betont auch im Folgenden wie Edwards die Ehre Gottes und die Gnade Gottes (:7, 12,21). Die vorhergehenden Befunde weisen zusätzlich zu der theologischen Prägung Davenports auf die Tatsache hin, dass Davenport die calvinistische Erwählungslehre vertrat.

### 7.1.3.3 Die Präparationslehre

Über Davenports Theologie ist wenig bekannt. Versucht man über die Kritik an ihm hinwegzusehen, erfährt man nur, dass es bei ihm wie bei Edwards auch echte Bekehrungen gegeben hat. Diese waren von Sündenerkenntnis begleitet (Tracy 1997:235; Murray 1992:224). Er bestätigt dies selbst in seinen *Retractions* (Tracy 1997:249). So kam es z.B. im Juli 1741 unter Davenports Predigten zu einer Erweckung unter Indianern, die von Sündenerkenntnis begleitet war. Daher wird hier in dieser Untersuchung auch sein Verständnis von Sündenerkenntnis mit dem von Edwards verglichen (Kidd 2008:139). Ein anderer Hinweis auf seine Theologie gibt die Theologie seines Vaters und seines Großvaters (Brockway 2003:114).

Although I don't question at all, but there is great Reason to bless God for a *glorious and wonderful work of his Power and Grace* in the *Edification of his Children*, and the *Conviction and Conversion* of Numbers in *New England*, in the *neighbouring Governments* and *several other*

*Parts* with a few Years past; and believe that the Lord hath favoured me, though most unworthy, with several others of his Servants, in granting special Assistance and Success.

Die Tatsache, dass Davenport wie Edwards die Sündenerkenntnis betont hat, weist darauf hin, das er auch wie Edwards eine Präparationslehre vertrat.

#### 7.1.3.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Davenport rief u.a. dazu auf, die *terrors of the law* zu verkündigen: „We preach the Terrors of the Law, as means suited to awaken and convince you of your sinful, awful State and absolute *Need* of a Saviour.“ (Davenport 1755:34). Er fordert wie Edwards die Zuhörer auf, sich selbst als Sünder vor Gott zu sehen: „Come therefore as a *poor, guilty, empty, vile, sinful, perishing, ill-deserving, and Hell-deserving* Creature to a *full, glorious and all-sufficient* Christ, who is most *ready* and *willing* to save“ (:35). So verkündigte Davenport wie Edwards Gesetz und Evangelium.

#### 7.1.3.5 Die Rhetorik

Davenport beschreibt, worin die Aufgaben des Verkündigers bestehen (:11):

We are call'd in the ministerial Work, as Instruments to *instruct* the Ignorant, to *convince* the Erroneous, to *reclaim* the Vicious, to *awaken* the Secure, to *rouze* (sic) the Slothful, to *sap* the Foundation of Hypocrites, and to *shew* the Selfrighteous their extream (sic) and destructive Folly.

Davenport bezieht sich in dieser Predigt wohlwollend auf Whitefield (:17) und ruft seine Kollegen auf, sich in der Verkündigung des Evangeliums zu engagieren (:20). Davenports literarischer Hintergrund wird in dieser Predigt dadurch deutlich, dass er Alexander den Großen lateinisch zitiert und sich gegenüber der französischen Aufklärung klar distanziert. Aber die Ursache dafür, dass die Feinde Neuenglands so viel Land gewonnen haben, liegt bei der amerikanischen Nation und ihren Sünden (:22-23). Deshalb ruft er seine Predigerkollegen zur Bußpredigt auf (:24):

In this Day of *imminent* Danger, let us not fail to sound the *Alarm* with Faithfulness and Compassion, with Plainness and Pungency. Let us *cry aloud, and not spare*. let (sic) us *shew* to our People, and the People of this Land and Nation, *their Transgressions and their Sins*, Sins against God's Law.

Um diesen Tatbestand zu unterstreichen bezieht sich Davenport auch auf John Flavel und Jonathan Edwards (:25-27). Deshalb kann er auch seine Arbeitskollegen zur Buße rufen (:34). Dies tut er schließlich mit den entsprechenden Bildern, die auch Jonathan Edwards verwendet, wenn er von der Hölle spricht (:35):

can you bear to lie under the *dreadful* Wrath of the *great and terrible* God in the Flames of Hell, without one *Drop* of Water to *cool* your *scorched* Tongues; where the *Worm* of Conscience

*never dies, and the Fire is not quenched; and where you must lie roaring, wailing and gnashing your Teeth, for ever and ever. Oh! then (sic) rest not in your present Condition; and tho' you must take all possible Pains in religion, read, hear, pray, meditate, and, in a Word, strive with all Earnestness, yet don't rest upon that, or think that God is obliged hereupon to save you, but acknowledge he might most justly after all this, cast you into Hell.*

Davenport konnte seine Bußpredigt nach Aussagen von Beobachtern noch zur Höllenpredigt hin steigern (Brockway 2003:126):

You poor unconverted Creatures, in the Seats, in the Pews, in the Galleries, I wonder you don't drop into Hell! It would not surprise me, I should not wonder at it, if I should see you drop down *now, this minute* into Hell. You Pharisees, Hypocrites, *now, now, now*, you are going right into the Bottom of Hell.

Er konnte dies auch mit körperlichen Gesten und Handlungen unterstreichen (:126-127). Er konnte seinen Zuhörern die Hölle als *Hell-fire flashing before Their Eyes* beschreiben und sie selbst als *falling into the infernal Abyss* (:139). Man konnte ihn rufen hören: „Lord! Thou knowest that there are many in that gallery and in these seats, that are now dropping down to Hell!“ (:130). Aber von dieser Art der Höllenpredigt abgesehen, der Edwards in seiner Predigt „Sinners in the Hand of an Angry God“ auch sehr nahe kam, war Davenport auch die Sündenerkenntnis sehr wichtig.<sup>312</sup> Auch Jonathan Edwards spricht in seiner Predigt „Sinners in Zion“ (1740) die Zuhörer direkt an (*WJE* 22:282-284 vgl. zu Edwards' Höllenpredigt (Choinski 2016:75-105).

Denn auch Edwards hat „Höllenpredigten“ gehalten. Auch er hat seine Zuhörer als „Sünder“ angesprochen. Anders als Edwards hat sich Davenport jedoch durch seine Lautstärke und seine wilde Gestik ausgezeichnet. So bezeugen dies zumindest seine Gegner. Auch sonst kann man Edwards in seinem Auftreten nicht mit Davenport vergleichen. Niemals hat Edwards über andere Kollegen schlecht geredet (*WJE* 22:282-284; Choinski 2016:75-105).

#### **7.1.3.6 Die theologischen Grundlagen von James Davenport im Vergleich**

Davenport verbindet wie Edwards mit seiner *Covenant Theology* ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis. In seiner Erwählungslehre bezieht Davenport sich auf Theodor Beza und unterscheidet *general calling* von *particular calling*. Seine Predigten waren bei seinen Zuhörern von Erfahrungen

---

<sup>312</sup> Welcher Unterschied zwischen den anderen Erweckungspredigern und Davenport bestanden hat, wird deutlich in der Position, die Gilbert Tennent ihm gegenüber vertreten hat. Trotz gegenteiliger Aussagen muss Tennent Davenport sehr geschätzt haben. Dies macht das Vorwort zu Davenports Predigt „The faithful Minister Encouraged“ (1755) über 2 Kor 4,1 deutlich, das auch von Tennent unterzeichnet ist (Davenport 1755:iii). Davenport äußert sich zum Dienst eines Predigers: „Indeed, when Men rush into the Ministry, without the Qualifications, which the Word of God requires; they act a most foolish Part, and a Part most dangerous and pernicious, both to themselves and others“ (:8). Es geht darum, dass der Prediger als Glaubender lebt (:8). Es sind die Versuchungen, denen Prediger ausgesetzt sind, die zur Selbsterkenntnis der Prediger beitragen (:9) Die Menschen sind durch die Sünde und den Glauben Gott gegenüber verhärtet und vom Satan geblendet (:10).

der Sündenerkenntnis begleitet. Er verkündigte die *terrors of the law*. Mit seiner emotionalen Höllenpredigt richtete er viel Unheil an und fügte der Erweckungsbewegung damit großen Schaden zu. Anders als Edwards predigte Davenport sehr laut, verbunden mit wilder Gestik. Auch sonst kann man Edwards in seinem Auftreten nicht mit Davenport vergleichen. So ist nicht bekannt, dass Edwards über andere Kollegen schlecht geredet hat (J. Tracy 1997:230-254; Murray 1992:224; Brockway 2003:114ff., 126-137; Marsden 2003:276; Kidd 2008:139).

### 7.1.4 Die theologischen Grundlagen von John Wesley

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Wesley mit denen von Edwards verglichen.<sup>313</sup> John Wesley war Erweckungsprediger in England und seine Massenveranstaltungen waren von Sündenerkenntnis begleitet, die sich durch körperliche Manifestationen auszeichneten. Wesley ist der Begründer des freikirchlichen Methodismus in England. Wesleys Theologie wird aus verschiedenen Gründen in die Untersuchung mit einbezogen. Zum einen gab es eine theologischen Auseinandersetzung zwischen Whitefield und Wesley in der Frage nach der arminianischen Theologie in der Erweckungsbewegung. Zum anderen hat Wesley sich mit den Schriften Edwards theologisch auseinandergesetzt und sie sogar verändert bzw. verkürzt veröffentlicht. Durch die methodistischen Reiseprediger hat die Theologie Wesleys die Theologie der Erweckungsbewegung in Amerika maßgeblich beeinflusst. Die theologischen Grundlagen betreffen vor allem Wesleys *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik. In dieser Forschung konnten bei John Wesley – anders als bei Edwards – Bezüge zu einer *Covenant theology* nicht nachgewiesen werden.

#### 7.1.4.1 Die Erwählungslehre und Wesley

Obwohl John Wesley die Erwählungslehre als Arminianer<sup>314</sup> ablehnt, gebraucht er doch die Unterscheidung zwischen *common* und *special grace* in den *Doctrinal Standards*: „Conviction to this extent is, I perceive common among men“ (Burwash 1967:115). Aber er betont dafür die vorlaufende Gnade, die er sowohl in einem engen, als auch in einem weiten Sinn versteht: „In this setting, prevention involves not only the general illumination of sinners that make them responsible ... but also the conviction of sin brought about by the ministrations of the Holy Spirit“ (Collins 2007:75). Bei

---

<sup>313</sup> Die frühere Forschung hat in Wesley den Arminianer gesehen (Collins 1997:38). Die neuere Forschung nimmt jedoch Wesleys Selbstaussagen ernst, nach denen er sich theologisch „am äußersten Rande“ des Calvinismus befindet (Collins 1997:44; 2007:77-82). In neuerer Zeit hat vor allem Collins die Theologie Wesleys erarbeitet (1997,2007). Bemerkenswert für die vorliegende Forschungsarbeit sind seine Ausarbeitungen zur Präparationslehre Wesleys (1997:54,69-73; s. auch 2007:73-76, 122-124).

<sup>314</sup> Collins beschreibt Wesleys Unterschied zum Arminianismus (Collins 1997:42).



Wesley gibt es für den Menschen im synergistischen Sinne nicht nur *co-operant grace*, sondern auch *free grace* (Collins 2007:76):

Not simply co-operant grace, but the conjunction of co-operant and free grace. Prevenient grace, in the broad sense must be understood in terms of both of these contexts, for free grace also illuminates the priority of divine action. Moreover, in virtually every instance in which Wesley employs the term „prevenient grace“ in his works, he is referring to prevenience not in a broad sense but in a narrow sense as defined above.

Wesley unterscheidet wie Edwards das Wirken der Gnade vor der Wiedergeburt und das Wirken der Gnade nach der Wiedergeburt. Der Mensch kann dem Wirken der Gnade widerstehen, nicht aber dem Wirken der Gnade in den *graciously restored faculties*. An dieser Stelle unterscheidet sich Wesleys Theologie von der Theologie Calvins. Wesley sprach zwar immer wieder vom freien Willen des Menschen. Aber sein Ansatz von den *graciously restored free will* als Konsequenz der vorlaufenden Gnade unterscheidet ihn vom Arminianismus.<sup>315</sup> Nach Wesley ist es das Wirken des Heiligen Geistes, das den Menschen bewegt sich nach der Errettung auszustrecken. So hat Wesley den natürlichen freien Willen des Menschen und den Verdienst des Menschen im Prozess der Bekehrung wie Edwards abgelehnt. Wie Edwards hat Wesley in seiner Lehre von der „Ursünde“ vom Calvinismus auch die theologischen Voraussetzungen der *total depravity* und der *irrestible Grace* übernommen, auch wenn dies in der Forschung nicht immer anerkannt worden ist. Der entscheidende Unterschied zwischen Calvin und Wesley (und damit auch Edwards und Wesley) liegt darin, wie die Frage danach beantwortet wird, an welchem Punkt innerhalb der *ordo salutis* die *irrestible Grace* wirkt. Für Calvin und Edwards ist es die *sanctifying grace*, für Wesley die *prevenient grace* (Collins 1997:43-44).

Wesley unterscheidet wie Edwards das Wirken der Gnade vor der Wiedergeburt. Da Wesley wie Edwards den Ansatz einer *free grace* vertreten hat, kann er wie Edwards als Calvinist verstanden werden. Anders als Edwards hat Wesley jedoch auch den Ansatz einer *co-operant grace* vertreten, ein Tatbestand, der ihn nach seinen eigenen Aussagen eher am Rande des Calvinismus verortet.

#### 7.1.4.2 Die Präparationslehre

Unter dem Thema „Hypocrisy in Oxford“ äußert sich Wesley zur Bekehrung und erklärt, dass eine Bekehrung aus mehreren Schritten besteht (Outler 1985,4:397). In der Predigt „The Way to the Kingdom“ ruft Wesley die Zuhörer dazu auf, die Sündenerkenntnis als Erfahrung zu suchen (Outler 1985,1:225-226).

---

<sup>315</sup> Bezogen auf die Erwählungslehre ist sich die Forschung in Bezug auf John Wesley nicht einig. Oft wurde in Wesleys theologischem Ansatz ein „arminianischer Zug“ gesehen. Die neuere Forschung bezieht jedoch die Selbstaussagen Wesleys in die Einschätzung seiner Theologie mit ein und versteht ihn so, dass er *to the very edge of Calvinism* gekommen ist. Wesley befindet sich demnach noch um Haaresbreite innerhalb Calvins Theologie.

Wie bei Edwards gehört es auch bei Wesley zu Gottes Methode, den Menschen zuerst von seiner Sünde zu überführen. Diese Erfahrung ist wie bei Edwards von einer Angst vor Gott von Reue und Schamgefühlen begleitet. Auch die Möglichkeit der Selbstrechtfertigung muss wie bei Edwards ausgeschlossen sein. Die Sündenerkenntnis innerhalb der *legal repentance* kann zu einem Zustand der Verzweiflung führen. Dies macht auch das folgende Zitat von Wesley deutlich: „*Repentance*; one of the primary conditions of salvation, is always preceded and accompanied by that exercise of the mind which we all call *Conviction of sin*“ (Burwash 1967:115). Sündenerkenntnis wird durch unterschiedliche Umstände ausgelöst, kann aber auch unterbunden werden (:116ff.) In der Predigt „The Way to the Kingdom“ ruft Wesley den Menschen zur Selbsterkenntnis: „... first, repent, that is, know yourselves. This is the first repentance, previous to faith, even conviction or self-knowledge“ (Outler 1985,1:225). Der Mensch muss sich zuerst bekehren, bevor er glauben kann (Outler 1985,1:458).

Bei Wesley spielen die Konzepte der vorlaufenden Gnade und der überführenden Gnade eine wichtige Rolle (Klaiber 2014:79-81; Collins 1997:38-47;48-58; 2007:73-82). Die Sündenerkenntnis ist bei Wesley eine notwendige aber „kurze Durchgangsstation auf dem Heilsweg“. <sup>316</sup> Es ist der Heilige Geist, der den Menschen seiner Sünde überführt (Klaiber 2014:81).

Wesley nennt den Heiligen Geist auch immer wieder *spirit of bondage*. In seiner Predigt „The Spirit of Bondage and of Adoption“ bezieht er dieses Geisteswirken auf die Sündenerkenntnis (Outler 1985,1:258).

Die Sündenerkenntnis im Zustand der *legal repentance* bezeichnet Wesley – anders als Edwards – als *a thorough conviction of sin* (Collins 1997:55). Mit diesem Begriff unterscheidet Edwards echte von unechter Sündenerkenntnis. Wie bei Edwards erweitert sich die Sündenerkenntnis im Zustand der *evangelical repentance*. Aber Wesley spricht auch – anders als Edwards – von einem „zweiten Werk der Gnade“ im Sinne eines zweiten Segens. <sup>317</sup>

Im Zustand der *evangelical repentance* erfährt der Mensch keine Anklage mehr („no guilt, no sense of condemnation“, no consciousness of the wrath of God“). Diese Art von Sündenerkenntnis ist nur noch bezogen auf den Rest von *inbred sin*, auch *carnal mind* genannt. Es ist eine von Gottes Geist gewirkte Sündenerkenntnis. Wegen dieser Restsünde braucht der Mensch anders als bei Edwards eine Erfahrung des zweiten Segens (:156-158). Auch in dieser Phase kann noch Sündenerkenntnis erfahren werden. Collins faßt Wesleys *ordo salutis* wie folgt zusammen: „Simply put the

---

<sup>316</sup> Klaiber spricht von psychischen und physischen Extremzuständen im frühen Methodismus (Klaiber 2014:80).

<sup>317</sup> Bei Wesley gibt es ein zweites Werk der *Convincing Grace*. Dieses nennt er *evangelical repentance* „in which the moral law plays a leading role.“ Es ist „both similiar to and different from the legal repentance previous to justification. It is similiar in that it entails self-knowledge and illumination“ (Collins 2007:124). Es gibt allerdings einen Unterschied zur *legal repentance*: „However, it is different in that it is a full conviction of the carnal nature, of the original sin that remains, though it does not reign.“ Here too, in this later work, the Spirit’s convincing and illuminating graces are present“ (:124).

*guilt* of sin is addressed in justification. Its *power* in regeneration, and its *being* in entire sanctification“ (:159).<sup>318</sup>

Nach John Wesleys Ansicht geht die Sündenerkenntnis wie bei Edwards der Bekehrung voraus. Allerdings ist sie bei Edwards nicht zwingend. Bei Wesley spielen die Konzepte der vorlaufenden Gnade und der überführenden Gnade wie bei Edwards eine wichtige Rolle. Die Sündenerkenntnis ist bei Wesley eine notwendige, aber „kurze Durchgangsstation auf dem Heilsweg“. Bei Edwards kann sie auch ganz fehlen, kann aber auch eine längere Zeit andauern. Wie bei Edwards überführt der Heilige Geist die Menschen von ihrer Sünde. Wesley nennt den Heiligen Geist anders als Edwards *spirit of bondage*. Er gesteht dem Wirken des Geistes beim Menschen anders als bei Edwards im Gegensatz zur Lehre von der *total depravity* eine Verbesserung des menschlichen Willens zu.

#### 7.1.4.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Wesley betont wie Edwards den ersten Gebrauch des Gesetzes. Das Gesetz hat danach ganz im reformatorischen Sinne die Aufgabe, die Menschen von ihrer Sünde zu überführen. Neben dem Begriff *legal repentance* (vgl. bei Edwards „*legal humiliation*“) und dem Begriff *convincing grace* verwendet Wesley auch die Begriffe *spirit of fear* und *spirit of bondage*, um die Überführung durch das Gesetz zu beschreiben (Collins 1997:70-71).

Aber auch bei Wesley gibt es ein zweites Werk der *Convincing Grace*: die *evangelical repentance*. Edwards verwendet für den gleichen Sachverhalt die Begriffe *legal humiliation* und *evangelical humiliation*. Wie bei Edwards erfährt daher auch der Wiedergeborene noch Sündenerkenntnis.

Wesley betont in seiner Predigt „The Original, Nature, Properties and Use of the Law“ den ersten Gebrauch des Gesetzes Gottes (Outler 1985,2:15):

It remains only to show ... the uses of the law. And the first use of it, without question, is to convince the world of sin. This is indeed the peculiar work of the Holy Ghost, who can work it without any means at all... others have been awakened to a sense of „the wrath of God“ abiding on them by hearing that „God was in Christ, reconciling the world unto himself.“ But it is the ordinary method of the Spirit of God to convict sinners by the law.

Das Gesetz befreit den Menschen von den „Feigenblättern“ (:15): „To slay the sinner is then the first use of the law ... Tis true, in performity both these offices it acts the part of a severe schoolmaster. It drives us by force, rather than draws us by love“ (:16). In der Predigt „The Spirit of Bondage and of

---

<sup>318</sup> Wesley gesteht dem Wirken des Geistes beim Menschen im Gegensatz zur Lehre von der *total depravity* eine Verbesserung des menschlichen Willens zu (Collins 2007:78). „Through the painful, though not necessary work of conviction, the Holy Spirit, to use Wesley’s own words, ‘prepares us for his inward kingdom’, whereby the heart and its various tempers and affections are transformed by love“ (Collins 2007:124). „Put another way, it is one and the same Spirit who evokes a reponse of guilt and conviction in some, due to their soteriological condition, so to speak, and the cry of ‚Abba Father‘ in others“ (Collins 2007:125).

Adoption“ bezieht er sich auf Röm 7 (:258). Sündenerkenntnis ist aber auch noch ein Thema für Christen (:17).

Wesley spricht nach den *Doctrinal Standards* von den Sünden, die Gott provoziert haben (Burwash 1967:115). Menschen, die die Überführung durch das Gesetz erfahren haben, erleben nach den *Doctrinal Standards* Auswirkungen auch im späteren Leben als Christen. Allerdings haben sie sich vor Gott zu Recht als verurteilt erkannt (Burwash 1967:120). Echte Sündenerkenntnis führt zu wichtigen Resultaten: „But when conviction is permanent and effectual, it is ever attended with the same results. It produces deep humility; it brings with it trembling fears of destruction, and wrath; it creates a self-loathing, and abhorrence of our sins; and it impresses us with a strong distrust of our own wisdom, and strength“ (:116). Daher fordert er dazu auf, Sündenerkenntnis als Erfahrung wertzuschätzen (:118). Daher ist auch die Selbstprüfung wichtig, um die Sündenerkenntnis als ständige Erfahrung zu behalten.

#### **7.1.4.4 Rhetorik**

Nach Tyerman war Wesleys Haltung auf der Kanzel „anmutig und ungezwungen, seine Bewegungen ruhig, natürlich, angenehm und ausdrucksvoll und seine Stimme zwar nicht laut, doch klar und männlich.“ Er prägte seinen Predigern immer ein, mit Betonung zu reden, aber niemals zu schreien. Gegen süßliche und „amouröse“ Predigt hatte er einen starken Widerwillen (Lean 1969:55). Zur Evangeliums predigt gehörte bei Wesley immer auch ein Einschärfen der Notwendigkeit, ein verändertes Leben in der Heiligung zu führen.

#### **7.1.4.5 Die theologischen Grundlagen von John Wesley im Vergleich**

Wesley versteht sich als Theologe „am äußersten Rand“ des Calvinismus. Auch wenn Wesley keine Föderaltheologie und als Arminianer keine klassische Erwählungslehre vertritt, betont er doch die Präparation und mit ihr das Wirken des Geistes und des Gesetzes. Dabei verwendet er Begriffe wie Edwards. Anders als Edwards hat er den Ansatz einer *co-operant grace* vertreten. Der Schwerpunkt der Veränderungen der Werke Edwards' liegt bei Wesley auf all den Inhalten, die mit den theologischen Konzepten der *irresistible grace*<sup>319</sup> und *unconditional election* zu tun haben. Alle diese Aussagen ließ Wesley bei der Herausgabe der Werke Edwards' weg. Man kann daher sagen, dass beide, Wesley und Edwards, die Souveränität Gottes betonen. Aber Edwards drückt die Souveränität Gottes durch die calvinistische Prädestinationslehre und die Lehre des unfreien Willens aus. Wesley betont

---

<sup>319</sup> Man kann jedoch sagen, dass *irresistible grace* doch eine Rolle in der Theologie Wesleys spielt (Collins 2007:80,82).

die Souveränität Gottes, indem er das theologische Prinzip der vorlaufenden Gnade<sup>320</sup> und diejenigen Möglichkeiten des Geistwirkens herausstellt, die eine Perfektion des Gläubigen ermöglichen. Edwards hinterfragt genau diese Betonung bei Wesley. Bei Wesley spielen die Konzepte der vorlaufenden Gnade und der überführenden Gnade wie bei Edwards eine wichtige Rolle. Die Sündenerkenntnis ist bei Wesley eine notwendige aber „kurze Durchgangsstation auf dem Heilsweg“. Bei Edwards kann sie auch ganz fehlen. Wesley nennt den Heiligen Geist anders als Edwards *spirit of bondage*. Er gesteht dem Wirken des Geistes beim Menschen eine Verbesserung des menschlichen Willens zu. Dies steht im Gegensatz zu Edwards' Lehre der *total depravity*. Wesley betont wie Edwards den ersten Gebrauch des Gesetzes und verwendet dabei ähnliche Begriffe wie Edwards. Anders als Edwards spricht Wesley von einem zweiten Werk der Gnade im Sinne eines zweiten Segens. Wesley muss ein angenehmer Prediger gewesen sein.

### **7.1.5 Die theologischen Grundlagen der Zeitgenossen von Jonathan Edwards im Vergleich mit Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

Whitefield, Tennent und Davenport vertraten die gleichen theologischen Grundlagen wie Edwards. Das gilt allerdings nicht für John Wesley, der, wenn nicht als Arminianer, so doch als „an den äußersten Rand des Calvinismus“ (Collins 1997:44) getretener Prediger einzuordnen ist. Obwohl Wesley die Erwählungslehre ablehnt, kennt er doch die *prevenient grace* („vorlaufende Gnade“, von Wesley als „preventing grace“ bezeichnet nach einer Predigt im Jahre 1785, vgl. Collins 1997:39) durch das Wirken des Heiligen Geistes und das Wirken des Gesetzes. Die Rhetorik der anderen Erweckungsprediger unterscheidet sich von Edwards' Rhetorik. Allerdings kann man vermuten, dass Edwards mit Hilfe von John Lockes Ideenlehre versucht, ihnen nachzueifern. Denn eigentlich predigte er ganz anders entsprechend den Aussagen eines Biografen: „Edwards did not preach like Whitefield. His voice was a ‚little languid, with a tone of pathos‘ (Winslow 1940,129) and, ... ‚too low for a large assembly, but very distinct and strangely arresting‘ (quoted in Winslow 1940,129)“ (Choinski 2016:81).

### **7.2 Die theologischen Grundlagen der Nachfolger von Jonathan Edwards**

Although the ideas for it were born earlier, it was not until the last forty years of the nineteenth century that a new view of revival came generally to displace the old, and a distrustfully different phase in the understanding of the subject began. A shift in vocabulary was a pointer to the nature of the change. Seasons of revival became „revival meetings“. Instead of being „surprising“ they might now be even announced in advance, and whereas no one in the previous

---

<sup>320</sup> Wesley unterscheidet sich in Bezug auf sein Verständnis von der Erbsünde von den östlichen Kirchenvätern und unterscheidet sich in seinem Verständnis der vorlaufenden Gnade von Augustinus und den Reformern im 16. Jahrhundert (:73).

century had known of ways to secure a revival, a system was now popularized by „revivalists“ which came near to guaranteeing results.

Dieses Zitat von Iain H. Murray (Murray 1994:xviii) macht deutlich, wie sich nach calvinistischer Ansicht die beiden Erweckungsbewegungen „Great Awakening“ und „Second Great Awakening“ unterscheiden. In der Zeit des „Second Great Awakening“ setzt sich eine arminianische Sicht des Begriffs „Erweckung“ durch, die immer mehr zu einer Machbarkeit von Erweckung neigt und bis heute die evangelikale Christenheit beeinflusst hat.<sup>321</sup>

Ein diachronischer Vergleich, bezogen auf das Verständnis von Sündenerkenntnis von Jonathan Edwards, kann diesen Unterschied verdeutlichen, aber auch Ähnlichkeiten und sogar Abhängigkeiten sichtbar machen.<sup>322</sup> Da es in dieser Zeit in Europa ähnliche Entwicklungen gab, sollen diese mitberücksichtigt werden. Zunächst ist es wichtig, den Hintergrund der Fragestellung im zeitlichen Kontext zu verstehen. Dabei spielt die theologische Entwicklung eine wichtige Rolle.<sup>323</sup>

Im Folgenden werden die beiden Erweckungsprediger betrachtet, die sich öffentlich als Gegensätze definiert haben: Charles Grandison Finney und Asahel Nettleton. Ihr Verständnis von Sündenerkenntnis mit dem von Edwards zu vergleichen ist von daher interessant, da die neuere Forschung eine Abhängigkeit des Arminianers Finney zu Edwards bestätigt hat. Nettleton ist als Nachfolger Edwards' einzuordnen, ebenso wie auch sein Enkel Timothy Dwight, der in der Geschichte des Instituts in Yale eine maßgebliche Rolle spielte (Murray 1994:176-177, Sweeney & Guelzo 2006:15-16, 70-71, 189ff., 219-225, 227ff., 246-247).<sup>324</sup>

Zum Schluss widmet sich die Untersuchung Charles Haddon Spurgeon in England. Dies geschieht einmal, um in die Untersuchung auch die Erweckung auf dem Kontinent miteinzubeziehen. Zum andern hatte Spurgeon einen maßgeblichen Einfluss auf den Baptismus in Deutschland. Spurgeon ist – im Gegensatz zu Dwight L. Moody, der sich zur selben Zeit in England aufhielt, ein Calvinist wie Edwards. Daher ist ein Vergleich mit Edwards naheliegend. Vergleiche mit anderen Evangelisten wie Moody bieten sich an. Sie würden aber das Ausmaß dieser Forschungsarbeit sprengen.

---

<sup>321</sup> Die Zeit nach Jonathan Edwards ist durch eine Veränderung in der Theologie geprägt. Sie wird vor allem durch eine gesetzlichere Prägung deutlich. Insbesondere der jüngere Jonathan Edwards (Sohn von Jonathan Edwards) hat sein Verständnis von Natur und Sünde mit der Willensfreiheit verbunden und es so der Theologie von der „glory of God“ eine gesetzliche Prägung gegeben. An die Stelle der *glory of God* trat die göttliche Regelung. Damit hatte schon der jüngere Edwards den mystischen Neo-Platonismus seines Vaters aufgegeben und gleichzeitig versäumt, die Theologie der „New Divinity“ zu erneuern.

<sup>322</sup> Ein Vergleich mit Erweckungspredigern späterer Jahrhunderte wäre ebenfalls interessant, würde aber den Rahmen dieser Forschungsarbeit sprengen.

<sup>323</sup> Neben der Betrachtung der einzelnen Theologien verschiedener Erweckungsprediger läßt sich eine Weiterentwicklung in der Theologie der Geschichte Nordamerikas in der Zeit nach Jonathan Edwards beobachten.

<sup>324</sup> Während auf der einen Seite der *Old Calvinism* die wachsende unitarische und liberale Theologie zu bekämpfen hatte, die schließlich dazu führte, dass alle wichtigen theologischen Seminare von ihr okkupiert wurden, verdient die Entwicklung der Theologie in der Zeit nach Jonathan Edwards eine spezielle Betrachtung.

### 7.2.1 Die theologischen Grundlagen von Timothy Dwight

Timothy Dwight, der Enkel Jonathan Edwards', war ein Edwardsianer, aber kein *New Divinity*-Theologe<sup>325</sup> (Fitzmier 1998:109).<sup>326</sup> Daher hinterfragt Dwight auch nicht die Notwendigkeit der Sündenkenntnis (:125).

Dwight war Präsident, Dozent, Prediger, Reiseschriftsteller und Poet. In diese Forschung ist er aber vor allem einbezogen, weil es während seiner Präsidentschaft in Yale Erweckungen unter Studenten gab, die Auswirkungen auf die ganze Region hatten. Er hat sich wie Edwards immer wieder kritisch zur Philosophie der Aufklärung geäußert. Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Dwight mit denen von Edwards verglichen. Die hier untersuchten theologischen Grundlage betreffen vor allem Dwights *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.<sup>327</sup>

#### 7.2.1.1 Die *Covenant Theology*

Ob Timothy Dwight eine *Covenant Theology* als solche vertreten hat, ist in dieser Untersuchung nicht deutlich geworden. Fitzmier erwähnt allerdings, dass Dwight einen *Godly Federalism* vertrat. Damit ist ein politischer Föderalismus gemeint, der christlich motiviert war. Auch der ethische Ansatz Dwights war von seinem Föderalismus geprägt. Aber Fitzmier stellt auch fest, dass der „Godly Federalism“ mit Dwight in Amerika aufhörte (Fitzmier 1998:159,170,178-179).

Die deutlichsten Hinweise auf Dwights mögliche *Covenant Theology* finden sich in seinen Bemerkungen zu Amerika als Verwirklichung des Reiches Gottes (:177). „By filling the churches with converts, the Federalist Clergy hoped to enervate the Republican threat to the status quo“ (:16). Denn darin bestand nach Dwight die Größe von Neuengland: „For Dwight, New Englands greatness stemmed from its willingness to face humanitys greatest challenge – the establishment of the Kingdom of God on earth“ (:175). Fitzmier kann sogar über Dwight sagen, dass er Amerika für das „Neue Israel“ hielt (:206n.52).

---

<sup>325</sup> Zur Theologie im „Second Great Awakening“ (Murray 1994:242,258). Der „Ruf zur Entscheidung“ geht wohl auf eine Praxis der Methodisten zurück.

<sup>326</sup> Obwohl Dwight Calvinist war, hat er die Lehre von dem *Limited Atonement* (partikuläre Erlösung) abgelehnt (Fitzmier 1998:117). Er hat die *governmental theory of the atonement* vertreten (:118). Damit kommt er dem Ansatz Edwards' nahe: „Dwight's theology signalled the new trend in evangelism. In many ways Dwight represented the transition between revival as the „*Surprising Work of God*,“ as Edwards had described it, and the Charles G. Finney style of revival, according to which a revival was no more a miracle than a harvest of corn provided by God's laws and appointed means be followed“ (Brandt 1991:131): „Dwight simply encouraged the individual to use the means of grace“ (:143).

<sup>327</sup> Die Theologie von Dwight hat Fitzmier dargestellt (1998:109-129). Dabei hat er sowohl die Theologie Dwights von der Theologie von Edwards unterschieden als auch den Unterschied zwischen Dwight und den „New Divinity“-Theologen herausgearbeitet (:109).

Fitzmier erwähnt auch, dass sich in Dwights Schriften *covenantal language* findet (Fitzmier 1998:119). So finden sich in der Forschung Hinweise dafür, dass Dwight eine *Covenant Theology* vertreten hat.

### **7.2.1.2 Die Erwählungslehre**

Nach Fitzmier war Dwight ein Calvinist wie Edwards (:17). In seiner Predigt „Depravity of Man: Remarks“ spricht Dwight über die Aufgaben des Predigers. Dazu gehört vor allem die Verkündigung der Doktrin der *total depravity*. Sie führt dazu, dass der Mensch im Sinne der Erwählungslehre nichts tun kann zu seiner Erlösung. Dies soll ein Prediger seine Zuhörer lehren: „He will exhort them to believe in Christ because they cannot save themselves, and because He can, and if they believe in Him, will save them ... He will teach them ... to rely on the grace of God for their justification, because they have not merit of their own, and if they depend on their own righteousness, cannot be saved“ (Dwight 1860:184). Wenn der Mensch Gott und sein Urteil nicht anerkennt, wie kann er dann jemals erkennen, dass er einen Erlöser braucht? Diese Frage stellt Dwight in seiner Predigt „Regeneration – Its Attendants“: „if he do not perceive his own helplessness, and his insufficiency to save himself, how can he betake himself at all to him for salvation?“ (:404).

### **7.2.1.2 Die Präparationslehre**

Timothy Dwight spricht in seiner Predigt „Universality of Sin from Revelation and from Facts“ von der Notwendigkeit der Sündenerkenntnis (:156):

To the interest always involved in the performance of our duty, he will find also superadded, the solemn concern of coming to the knowledge of his guilt and danger, that he may be induced to avail himself of the only means of pardon and safety. While he feels himself „whole,“ he certainly can never suspect his „need of a physician.“ while he is unaware of his guilt, he cannot be supposed ever to look to Christ for deliverance.

Auch Dwight bezieht sich nach seiner Predigt „Depravity of Man: Its Degree“ in seiner Beschreibung der *total depravity* des Menschen auf 1 Kor. 2,14 (:167). Die allgemeine Wahrnehmung der Sündenerkenntnis unterscheidet sich daher von der eigentlichen Sündenerkenntnis (:168ff.). In der Predigt „Regeneration – Its Antecedents“ erklärt Dwight den Begriff der Sündenerkenntnis. Er meint nicht nur das Wissen um die Sünde (:398) sondern es geht auch um eine gefühlte Sündenerkenntnis, so wie man einen Bankrott nicht nur im Verstand erfährt (:398). „when the man becomes a subject of religious conviction, he feels for the first time that sin is a real and dreadful evil“ (:399). Die gefühlte Bedeutung der Sünde nimmt zu (:399). „An accumulation of crimes innumerable and of guilt in comprehensible is thus seen to have been formed by the conduct of his whole life, which to the anxious and terrified eye of the criminal, has already swollen to the size of mountain, ascended to the height



of heaven...“ (:399). Die Sündenerkenntnis nimmt gewaltige Ausmaße an (:399). In der Predigt „Regeneration – Its Attendants“ fasst er die *preparation* wie folgt zusammen: „Thus, by the sense of his guilt, danger and need of salvation, experienced under the conviction of his sin, the sinner is prepared with the utmost advantage to receive his sanctification, justification, and final deliverance from eternal ruin“ (:404).

Der Geist Gottes wirkt bei der Sündenerkenntnis auf eine vielfältige Art und Weise. Dafür gibt es verschiedene Ursachen. Dies macht Dwight in seiner Predigt „Regeneration – Its Antecedents“ deutlich: „For these and many other concurring causes, it happens, that in form, degree, and continuance, convictions operate very differently on different minds“ (:400). Trotzdem kann kein Sünder „turn from sin to holiness“ ohne die Sündenerkenntnis. Dwight beschreibt im Folgenden die Vorgänge in der Seele des Menschen: „Between his conscience and his affections there is now a more complete and open opposition than ever before. His conscience justifies God, approves the divine law, and in spite of himself acquiesces in his condemnation; but his heart is utterly opposed to all these things“ (:400). In diesem Zustand fürchtet der Mensch die Sünde aber nur wegen einer möglichen Bestrafung. Die Folge ist, dass der Mensch nach moralischen Verbesserungsmöglichkeiten sucht. Dwight beschreibt die Sündenerkenntnis innerhalb des von der Sünde überführten Menschen (:400):

Before, he was „rich, and had need of nothing;“ had eyes, which saw clearly all wisdom; understood all that he needed to know or do; and wanted no instruction nor information from others. Now he first finds himself to be, and to have been, „poor, and wretched, and miserable, and blinde, and naked,“ and in want of all things.

Eine weitere Beschreibung der Sündenerkenntnis findet sich in seiner Predigt „The Amiableness of Christ in Publishing the Gospel to Mankind“ (:337). Der Seelenzustand des Menschen ist durch die Sündenerkenntnis regelrecht erschüttert (:339).

Timothy Dwight spricht von der Notwendigkeit der Sündenerkenntnis wie Edwards. Edwards läßt allerdings auch eine andere Entwicklung als bei sich selbst zu. Jedoch geht es Dwight auch um eine gefühlte Sündenerkenntnis. Er versteht die Sündenerkenntnis innerhalb seiner Lehre der *preparation*. Der Geist Gottes wirkt bei der Sündenerkenntnis auf eine vielfältige Art und Weise wie bei Edwards.

#### **7.2.1.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium**

Die Sündenerkenntnis wird nach der Predigt „Regeneration – Its Antecedents“ durch das Gesetz erfahren: „This is also accomplished by the law, felt as well as understood; brought home to the heart, and strongly realized by the sinner“ (:398). In seiner Predigt „The Amiableness of Christ in Publishing the Gospel to Mankind“ betont Dwight das Wirken des Gesetzes gegenüber dem Wirken des Gewissens: „How much more deffective do they appear, when examined by the dictates of a sober and

enlightened conscience! How far more defective, when tried by the perfect law of God! Searched by this law, it will be uniformly found, and every man faithfully employed in the search will be obliged to confess, that „in our flesh dwelleth no good thing“ (:337). In der Predigt „Depravity of Man: Remarks“ betont Dwight die Aufgabe des Predigers in der Gesetzesverkündigung: „The „terrors of law‘ he will set before his hearers in their own awful light; because by these, and by nothing but these, such beings can ordinarily ,be persuaded““ (:184).

Ein Christ, der mit der Sündenerkenntnis lebt, wird ein anderes Leben führen als ein Christ, der diesen Aspekt in seinem Glaubensleben ausblendet (:185). Die Auswirkungen einer Verkündigung ohne Gesetz und Evangelium beschreibt Dwight im folgenden Abschnitt (:184):

The preacher who regards man as originally virtuous can neither explain to him his guilt nor his danger, nor show him the necessity of Christ’s mediation ... His addresses ... are naturally made up of cold, common-place morality ... They of course become dull and lifeless, unfrequent visitors to the house of God.

Der Grund für die Geringachtung der Botschaft liegt darin, dass der Mensch dann auch in der Theologie andere Bewertungen vornimmt: „Christ, he will consider rather as a convenience, as an auxiliary to him, than as his Saviour. His ultimate reliance will be on himself, not on the Redeemer. The gospel ... will be considered by him merely as a valuable book“ (:185). Und er geht in der Predigt „Regeneration – Its Attendants“ in seiner Argumentation noch weiter (:404):

How can the sinner who does not clearly see the evil, odiousness, and malignity of sin, ever be supposed to hate sin, mourn for it, or abstain from it in future periods? How, unless he discerned the excellency and obligation of the law as a rule of duty for himself, can he discern either guilt of his transgressions, or the necessity and value of his future obedience? How, unless he be fully convinced of the justice and glory of God in hating and condemning sin, can he acknowledge God to be a reasonable or righteous Sovereign? And how can he ingenuously and voluntarily turn to him at all?

Auch der gläubige Christ braucht nach der Predigt „Regeneration. – Increase In Grace“ noch die Selbstprüfung und damit die Sündenerkenntnis (:450).

Dwight sucht in der Predigt „Regeneration. – Its Evidences. – What Are Not Evidences“ ähnlich wie sein Großvater Jonathan Edwards nach den Kennzeichen wahrer Wiedergeburt (:457). Dwight macht deutlich, dass zu einer wahren Sündenerkenntnis die Erkenntnis gehört, dass Gott den Menschen zu Recht verurteilt (:400).

Die Erfahrung der Sündenerkenntnis ist nach Dwight als Folge der Gesetzespredigt *natural and necessary prerequisite to conversion* (Schuit 1994:7). Sündenerkenntnis kommt durch das Gesetz. Allerdings muss das Gesetz wie bei Edwards auf den Menschen angewendet werden. Dann befindet sich der Mensch in einem Gewissenskonflikt. Es gehört wie bei Edwards zur Aufgabe eines Predigers, die *terrors of the law* zu verkündigen.

Die Sündenerkenntnis wird wie bei Edwards durch das Gesetz erfahren. Das Gesetz wirkt wie bei Edwards auf das Gewissen. Ein Christ, der mit der Sündenerkenntnis lebt, wird ein anderes Leben führen als ein Christ, der diesen Aspekt in seinem Glaubensleben ausblendet. Wer das Gesetz gering achtet, nimmt auch in anderen Bereichen der Theologie andere Bewertungen vor. Auch der gläubige Christ braucht noch die Selbstprüfung und damit die Sündenerkenntnis. Dwight sucht ähnlich wie sein Großvater Jonathan Edwards nach den Kennzeichen wahrer Wiedergeburt. Dwight macht wie Edwards deutlich, dass zu einer wahren Sündenerkenntnis die Erkenntnis gehört, dass Gott den Menschen zu Recht verurteilt.

#### **7.1.2.5 Die Rhetorik**

Dwight predigte anders als Edwards, manchmal frei oder nur mit wenigen Notizen.<sup>328</sup> Andererseits sprach er wie Edwards die Herzen der Menschen an (Fitzmier 1998:80-81):

Dwight's sermons were almost preached using brief, written outlines or entirely extempore. He is so well known for his his warm style of exhortation and his refusal to rely on a written manuscript ... his sermons were rich „in powerful appeals to the heart; in vivid pictures of vice and virtue, sketched from the life; in awful denunciation; in solemn remonstrance; in fervent intercession.“ ... He was a master orator who designed his sermons to work on the mind and heart via the ear.

In seinem intellektuellen Ansatz der Predigt ist er mit Edwards vergleichbar. Anders als Edwards verzichtete Dwight auf die Höllenpredigt und auf die spezielle *rhetoric of sensation* von Edwards.

#### **7.2.1.6 Die theologischen Grundlagen von Timothy Dwight im Vergleich**

Grundsätzlich hat Dwight dieselben theologischen Grundlagen wie Edwards. Er interpretiert die theologischen Voraussetzungen der Wiedergeburt jedoch nicht metaphysisch wie Edwards. Dwights *Covenant Theology* wird darin deutlich, dass er einen *Godly Federalism* vertritt. Obwohl Dwight Calvinist ist, lehnt er die Lehre des *limited atonement* (partikulare Erlösung) ab. Anders als Edwards lehrt er die *governmental theory of atonement*. Dwight spricht in seiner Präparationslehre wie Edwards von der Notwendigkeit einer gefühlten Sündenerkenntnis, die der Heilige Geist wirkt. Die Folge davon ist, dass der Mensch wie bei Edwards nach moralischen Verbesserungsmöglichkeiten sucht. Die Sündenerkenntnis wird dabei durch das Gesetz erfahren. Es gehört bei Dwight wie bei Edwards zur Aufgabe eines Prediger, die *terrors of the law* zu verkündigen. Dwight predigte anders

---

<sup>328</sup> Dwight hatte Probleme mit den Augen und konnte sehr schlecht sehen (Fitzmier 1998:8-10,31-32,79).

als Edwards frei und ohne Notizen. Er war ein intellektueller Prediger wie Edwards und verzichtete anders als Edwards auf die Höllenpredigt und eine entsprechende Rhetorik.<sup>329</sup>

## 7.2.2 Die theologischen Grundlagen von Charles Grandison Finney

Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Finney<sup>330</sup> mit denen von Edwards verglichen.<sup>331</sup> Finney war ein amerikanischer Erweckungsprediger, dessen Tätigkeit Auswirkungen auf ganze Landstriche in Amerika hatte. In diese Forschung wird er vor allem deswegen einbezogen, weil auch seine Veranstaltungen, die meist in Kirchenräumen stattfanden, von einer erfahrbaren Sünden-erkenntnis begleitet waren. Die theologischen Grundlagen betreffen vor allem Finneys *Covenant Theology*, seine Einstellung zur Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.<sup>332</sup>

### 7.2.2.1 Die *Covenant Theology*

In seiner Predigt „Way of Salvation“ entwickelt Finney anders als Edwards seine eigene Version einer Föederaltheologie: „... mankind were originally all under the covenant of works ... Then was revealed *The plan*, which had been provided in the counsels of eternity ... for saving mankind by a proceeding of mere grace. Salvation was now placed on an entire new foundation, by a Covenant of Redemption ... On this covenant of redemption was founded the covenant of grace ... It was a covenant of grace, in opposition to the original covenant of works“ (Finney 1985:287). In der Predigt

---

<sup>329</sup> Den Unterschied in der Moraltheologie zwischen Dwight und Edwards kann man wie folgt beschreiben: „Dwight was the Christian utilitarian; Edwards, the Christian ontologian. Dwight was the Christian humanitarian describing formula for human happiness; Edwards, the Christian theologian describing beauty of holiness“ (Brandt 1991:134).

<sup>330</sup> Die Theologie Charles Grandison Finneys ist in der neueren Zeit von verschiedenen Autoren erforscht worden. Dazu gehören Iain H. Murray (1994), Douglas A. Sweeney (2003) und Allen C. Guelzo (2006). Die neuere Forschung hat eine gewisse Beziehung der Theologie Finneys und der Theologie Edwards' auf diesem Wege bestätigt (Guelzo 1988:28-30; Breitenbach 1988:187,191,193,195; Sweeney 2003:Introduction; Sweeney & Guelzo 2006:15-16,70-71,189ff., 219-230,246-247; McClymond & McDermott 2012:610-611).

<sup>331</sup> Der gängigen Meinung, dass Finney als arminianischer Kritiker Edwards' gesehen werden muss, steht die neuere Ansicht gegenüber, dass man Finney auch in Abhängigkeit von Edwards verstehen kann. Hierzu trägt sowohl die Prägung Finneys durch die sogenannte „New School-Bewegung“ als auch die spezielle Prägung Finneys durch den arminianischen Theologen Nathanael W. Taylor bei, der aber auch von der Theologie Jonathan Edwards beeinflusst war. Sowohl Sprache als auch Gedankengut Finneys weisen darauf hin, dass Finney Edwards' Gedankengut, wie er es in seinem Werk *Freedom of the Will* dargestellt hat, übernommen und weiterentwickelt hat. In anderen Fragen, wie z.B. in der Frage nach der Erbsünde, kann Finney jedoch als Kritiker von Edwards eingeordnet werden.

<sup>332</sup> Die frühere Forschung hat in Finney den Arminianer oder sogar Pelagianer gesehen (z.B. Murray 1994:249). Die neuere Forschung schließt sich aber den Selbstaussagen Finneys an, wonach er sich theologisch dem späteren Edwards angeschlossen hat, wie schon die „New Divinity“-Theologen. Dieser Ansatz drückt sich in der Erkenntnis aus, dass Menschen eine moralische Willensentscheidung treffen (*natural ability to repent*) können und daher wird die Präparationszeit verkürzt. Finney übernimmt diesen Ansatz unter dem Einfluss des Theologen Taylor und verknüpft damit den Aufruf zur Entscheidung (*altar call*) bei den Methodisten (Murray 1994:368). Er führte aufgrund dieses Ansatzes auch die Praxis der *protracted meetings* ein (Breitenbach 1988:177-195; Guelzo 1988:28-30). Im Sinne der Moraltheologie von Edwards kann Finney den Willen des Menschen ansprechen (*moral necessity*), ohne dabei dem calvinistischen Ansatz untreu zu werden (Breitenbach 1988:186-191 vgl. auch Guelzo 1988:28-30). So kann etwa Guelzo sagen: „What Finney taught and preached was not Arminianism at all“ (Guelzo 1988:30).

„Justification by Faith“ betont er, dass der Christ nicht mehr unter dem *covenant of works* steht: „The sinner is now brought out from under the covenant of works, and placed under the covenant of grace ...“ (:219). Mit dem Begriff des *covenant of redemption* entwickelt Finney eine eigene *Covenant Theology*.

#### 7.2.2.2 Die Erwählungslehre und Finney

In der Predigt über die Rechtfertigungslehre lehnt Finney die Erwählungslehre ab. Er fragt danach, was es bedeutet „in Christus“ zu sein (Parkhurst 1984:181):

The first answer is the doctrine of eternal justification by imputed righteousness. The doctrine states that a certain number were unconditionally chosen from all eternity, to whom Christ became Covenant Head, in such a sense that they are eternally justified. This gross (sic) and absurd notion is now exploded and generally rejected.

In der Predigt „Ability and Inability“ bezieht sich Finney auf das Wirken des Heiligen Geistes. In dieser Predigt grenzt sich Finney aber auch gegen die Vorstellung ab, dass die Veränderung der Bekehrung vorausgeht: „In every age of the Christian church ... a certain class of minds ... insists that the very nature of man must therefore be changed before he can love God. Instead of presenting man as needing to have the voluntary state of his mind changed in respect to God, they represent him as needing to have his very nature changed by a creative act of physical omnipotence. And what sentiment can please the devil better than this“ (:195). Es kommt ausschließlich auf den Willen des Menschen an: „Until people are willing to confess sin, they are able but unwilling to obey God“ (:196). Denselben Sachverhalt macht er unter dem Abschnitt „Repentance and Impenitence“ in seiner *Systematic Theology* deutlich, wenn er den Begriff *evangelical repentance* erklärt: „This is no doubt the idea of evangelical repentance. It is a phenomenon of the will, and consists in the turning or change of the ultimate intention from selfishness to benevolence“ (Fairchild 1951:365). Bekehrung schließt aber auch mit ein, dass man vor Menschen in Ordnung bringt, was in Ordnung zu bringen ist (:367).

In der Predigt über die Rechtfertigungslehre lehnt Finney anders als Edwards die Erwählungslehre ab. Was den Menschen vom Glauben abhält, ist nicht die Erkenntnis, möglicherweise nicht erwählt zu sein, sondern seine eigene Sturheit oder mangelnde Bereitschaft, eine Entscheidung für den Glauben zu treffen. Man kann ihn daher bezogen auf seine eigene Bekehrung als „Selbstbekehrten“ bezeichnen. So hat er die Bekehrung in der Predigt „Make yourself a New Heart“ beschrieben.<sup>333</sup>

---

<sup>333</sup> Eine besondere Ausprägung in Theologie und Praxis verdankt die Epoche „Second Great Awakening“ dem Erweckungsprediger Finney. Sein arminianischer Ansatz, der den freien Willen des Menschen in der Bekehrung betonte und sein Aufruf zur Bekehrung verbunden mit der Methode der *anxious bench* führte zu der gängigen Ansicht, dass man Bekehrung „machen“ könne. Diese Ansicht stand diametral der calvinistischen Theologie entgegen, die mit Edwards eine Erweckung als *surprising* Event verstand, das allein durch Gott ausgelöst werde (Murray 1994:223-252).

Finney grenzt sich aber anders als Edwards auch gegen die Vorstellung ab, dass die Veränderung der Bekehrung vorausgeht. Es kommt ausschließlich auf den Willen des Menschen an.<sup>334</sup>

### 7.2.2.3 Die Präparationslehre

*Legal repentance* ist nach der Predigt „True and False Repentance“ ein Resultat von Furcht (Finney 1985:122). Die Folge ist eine Lebensveränderung, die nur zeitweise anhält. Eine besondere Gefahr besteht nach Finney darin, *conviction* mit *conversion* zu verwechseln (:125ff.). Diesen Tatbestand illustriert Finney in der Predigt „Submission to God“ (Parkhurst 1990:24):

Now, suppose a minister mistook conviction for conversion ... Whenever anyone in his congregation came into the state of mind in which he himself is in, he would think them converted and encourage their uniting with the church ... The church formed upon this model has a disastrous notion of what constitutes true christianity ... Out of this church young men are sent to prepare for the ministry. They also have confused conviction with conversion. They form and gather churches sharin the same notions of what constitutes Christianity ... The longer I live the more ripe and painful is my conviction that great numbers of ministers have mistaken conviction and a mere legal religion for conversion and the Christianity of the Gospel.

Deshalb soll der Mensch sich nach der Predigt „Bound to Know Your True Character“ selbst prüfen (Finney 1985:141-155). Zur Predigt der Präparationszeit gehört auch bei Finney die „Terror-Predigt“, um den Hörer aufzuwecken (:170). Für Finney ist Röm 7 die Erfahrung einer Person, die nicht bekehrt ist (:25, s. auch die Predigt „Christian Warfare“, Parkhurst 1984:110-111). Er kann sich in der Predigt „Christian Perfection“ sehr kritisch zur Präparationslehre äußern. Für Finney ist dieser langwierige Prozess absurd (Finney 1985:272-273).<sup>335</sup>

Trotzdem schätzt er die Notwendigkeit der Sündenerkenntnis in derselben Predigt hoch ein (:277):

---

<sup>334</sup> Der Begriff der „New England Theology“ beschreibt am Besten die Theologie der Nachfolger Jonathan Edwards', die man auch als *Consistent Calvinists* oder *New Divinity* bezeichnet hat. Diese Theologie hat zu vielen erwecklichen Aufbrüchen zur Zeit des „Second Great Awakening“ geführt (Sweeney 2003:40). Die Theologie der *New Divinity* war gekennzeichnet durch die theologische Erkenntnis von Jonathan Edwards, wie er sie im seinem Werk *Freedom of the Will* zu Papier gebracht hatte. Edwards hatte nämlich die liberale und arminianistische Kritik am Calvinismus, die darin bestand, dass Gott doch den Menschen nicht für etwas zur Verantwortung ziehen dürfte, was er nicht ändern konnte, dahingehend zum Verstummen gebracht, indem er im Wirken Gottes *natural necessity* und *moral necessity* unterschied. Aber mit diesem gedanklichen Schritt hatte Edwards auch etwas vorbereitet, was später Charles Finney zum Arminianer werden ließ. Edwards' Argumentation stellte sich wie folgt dar: Niemand kann zur Verantwortung gezogen werden, wenn er gar nicht in der Lage ist, sich zu verändern. Diese *natural necessity* war die Grundlage der Theologie der *Old Calvinists*. Erst wenn Gott durch sein wunderbares Eingreifen den Menschen „berührt“, kann der Mensch Veränderung (sprich: „Bekehrung“) erfahren.

<sup>335</sup> Für Finney ist dieser langwierige Prozess absurd. Er macht dies auch in seiner Predigt „Justification“ deutlich: „All this class will go back, or stay in the church, almost constantly distressed by the lashing of conscience. If you hold up the law, they are distressed; and if you hold up Christ, they are distressed by the consciousness that they do not exercise faith in Him. Hold up either and they have not rest“ (Parkhurst 1984:190).

If an individual is not deeply convicted of his own depravity, and has not learned intimately his own sinfulness, and if he does not know experimentally, as a matter of fact, that he needs help to overcome the power of sin, he will never receive Jesus Christ into his soul AS A KING.

Das gilt nicht nur für die einzelnen sondern für die ganze Kirche: „The church needs to be searched thoroughly, shown their great defects, and brought under conviction, and then pointed to where their great strength lies“ (:279). Gerade auch Christen müssen ihre geistliche Armut erkennen (:280). Die Pastoren der Gemeinden haben dabei eine besondere Verantwortung: „It is easy for even a carnal mind to preach so as to bring sinners under conviction. But until the tone of sanctification is greatly raised among ministers, it is not to be expected that the piety of the church will be greatly elevated“ (:280). Finney hat aber auch *revivals* erwartet, wie seine Predigten „How to Begin a Revival“, „When to Expect a Revival“ und „How to Promote a Revival“ zeigen (Shelhamer o.D.:9-29).

Wie bei Edwards entspricht auch bei Finney die *preparation* noch nicht der Bekehrung. Zur Predigt der Präparationszeit gehört auch bei Finney die „Terror-Predigt“, um den Hörer aufzuwecken. Für Finney ist Röm 7 wie bei Edwards die Erfahrung einer Person, die nicht bekehrt ist. Trotzdem schätzt er die Notwendigkeit der Sündenerkenntnis hoch ein. Finney hat jedoch keine lange Präparationszeit vertreten.<sup>336</sup>

*Legal repentance* ist ein Resultat von Furcht. Die Folge ist eine Lebensveränderung, die nur zeitweise anhält. Eine besondere Gefahr besteht nach Finney darin, *conviction* mit *conversion* zu verwechseln. Deshalb soll der Mensch sich selbst prüfen. Hier finden sich Ähnlichkeiten zu Edwards' Unterscheidung echter von unechter Sündenerkenntnis. Zur Predigt der Präparationszeit gehört auch bei Finney die „Terror-Predigt“, um den Hörer aufzuwecken. Für Finney ist wie für Edwards Röm 7 die Erfahrung einer Person, die nicht bekehrt ist. Er kann sich anders als Edwards sehr kritisch zur Präparationslehre äußern. Für Finney ist dieser langwierige Prozess absurd. Trotzdem schätzt er die Notwendigkeit der Sündenerkenntnis wie Edwards hoch. Auch Christen müssen ihre geistliche Armut erkennen. Die Pastoren der Gemeinden haben dabei eine besondere Verantwortung, ihnen dies zu vermitteln.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> Diese Einstellung versteht man besser, wenn man sich mit der Theologie des späteren Jonathan Edwards beschäftigt. Edwards schloss sich theologisch den katholischen Nachfolgen von Thomas von Aquin an, die davon ausgehen, dass die Gnade Gottes beim Bekehrungsprozess den Willen des Menschen körperlich bewegt. Edwards ging es um *a disinterested relish for God's intrinsic excellency* (Breitenbach 1988:183). Damit ist diejenige Bereitschaft des Menschen gemeint, die auch schon vor der Bekehrung bereit ist, Gottes Willen zu tun, da sie seine Autorität anerkennt. Auch die Nachfolger Edwards' vertraten eine voluntaristische Psychologie der Bekehrung. Dabei betonten sie wie Edwards die Notwendigkeit, sich schon vor der Bekehrung dem Gesetz Gottes und Gottes Autorität zu unterstellen.

<sup>337</sup> Die Nachfolger Edwards bauten also auf den theologischen Ansatz Edwards' auf. Wenn der Mensch aufgrund einer moralischen Notwendigkeit handeln kann, dann kann er sich auch für Christus entscheiden. Dann braucht es aber auch keine langen „Anfahrtswege“ mehr für die Bekehrung, wie sie in der Theologie der *preparation* vorgesehen waren. Auch Edwards' Nachfolger vertraten die Ansicht wie Edwards, dass der Wiedergeburt eine Herzensveränderung vorangehen muss. Jedoch waren sie wie Edwards auch der Ansicht, dass der Mensch die moralische Fähigkeit besitzt, moralische Entscheidungen zu treffen. Da die Unfähigkeit des Sünders Gott zu lieben *a voluntary disinclination* (Breitenbach 1988:191) darstellt, konnten die Erweckungsprediger der „New Divinity“ die Menschen dazu aufrufen, eine Entscheidung

#### 7.2.2.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Der Mensch kann nach der Predigt „Necessity of Divine Teaching“ das Gesetz Gottes aufgrund seines Verstandes verstehen (Finney 1985:298). Aber Finney unterscheidet in der Predigt „Legal Experience“ Gesetz und Evangelium: „Christ and the gospel present the only motives that can sanctify the mind. The law only convicts and condemns“ (:251). In dieser Predigt vertritt Finney in der Exegese die These, dass in Röm 7 nicht der Christ, sondern der Mensch vor seiner Bekehrung gemeint ist. In der Predigt „Sanctification by Faith“ betont Finney die Tatsache, dass das Gesetz tiefergehende Sündenerkenntnis nicht bewirken kann: „The law is useful to convict men; but, as a matter of fact, it never breaks the heart. The gospel alone does that“ (:237). Eine rein gesetzliche Verkündigung erreicht nur den Verstand, nicht aber das Herz (:237). Die Menschen sollen im Gesetz ihre Sünde erkennen: „They should made to see the law, and their own guilt, and that they have no way to save themselves“ (Finney 1985:236). In der Predigt „Justification by Faith“ unterscheidet Finney zwischen *legal justification* und *gospel justification*. Er erklärt den Unterschied (:219 s. auch die Predigt „Justification“, Parkhurst 1984:181):

Gospel justification differs from legal justification, in this respect: If the law justifies an individual, it holds no longer that he remains innocent. As soon as he transgresses once, his former justification is of no more avail. But when the gospel justifies a sinner, it is not so; but „if any man sin (sic), we have an Advocate with the Father, Jesus Christ the righteous.“

In dieser Predigt lehnt er die Imputationslehre ab (Finney 1985:215). In der Predigt „Legal Experience“ kann er beides sagen: „Sinners are never made truly to repent but as they are convicted by the law. ... At the same time, you see the entire insufficiency of the law to convert men“ (:250). Eine Bekehrung ist nach seiner Lektion zum Thema „Repentance and Impenitence“ in seiner *Systematic Theology* durch die Wahrnehmung des Gesetzes geprägt: „It implies an apprehension of the reasonableness of the law“ (Fairchild 1951:365). In der Predigt „True and False Conversion“ betont Finney, dass der Christ mit einer wahrhaften Sündenerkenntnis davon ausgeht, dass er die Strafe durch Gott für seine Sünden verdient hat. In der Predigt „True and False Repentance“ betont er die Wichtigkeit einer *thorough conversion*. Eine *thorough conversion* erkennt man u.a. daran, dass die Menschen aufgehört haben zu sündigen: „Go through all the departments of society, and if you find thorough conversions, you will find that their most besetting sins before conversions are farthest from now“ (Finney 1985:121). In der Predigt „True and False Conversion“ betont er, dass der wahre Gläubige den wahren Charakter der Sünde kennt und ablehnt: „The true convert abhors sin on account of its hateful nature, because it dishonors God, and therefore he desires to repent of it“ (Finney 1985:160,

---

für Christus zu treffen. So wurden sie zu den *hottest revival preachers of their day* (Guelzo 1988:29). Auf dieser Grundlage konnte Finney dann – anders als Edwards – auf jegliche Präparation verzichten.



s. auch die Predigt „Christian Warfare“, Parkhurst 1984:109). Für den wahren Gläubigen ist Sünde etwas Schreckliches, im Gegensatz zu dem, dessen Bekehrung Finney nicht anerkennt: „They may both hate sin; the true convert because it is odious to God“ (Finney 1985:161). Ein Christ mit einer echten Sündenerkenntnis möchte die Sünde in der Welt auslöschen. Diesen Tatbestand macht Finney in dem Abschnitt seiner *Systematic Theology* „Repentance and Impenitence“ deutlich: „The soul that has been truly convinced of sin, ... cannot but manifest a deep interest in every effort to expel sin out of the world“ (:370).

Finney wie Edwards unterscheiden Gesetz und Evangelium. Das Gesetz überführt nur von der Sünde.<sup>338</sup> Der Mensch kann das Gesetz Gottes aufgrund seines Verstandes verstehen. Das Gesetz kann tiefergehende Sündenerkenntnis nicht bewirken. Eine rein gesetzliche Verkündigung erreicht nur den Verstand, nicht aber das Herz. Die Menschen sollen jedoch im Gesetz ihre Sünde erkennen.

Finney unterscheidet anders als Edwards zwischen *legal justification* und *gospel justification*. Ein Christ mit einer wahrhaften Sündenerkenntnis geht davon aus, dass er die Strafe durch Gott für seine Sünden verdient hat. Eine *thorough conversion* erkennt man daran, dass die Menschen mit ihren Sünden aufgehört haben: Der wahre Gläubige kennt den wahren Charakter der Sünde und lehnt ihn ab. Ein Christ mit einer echten Sündenerkenntnis möchte die Sünde in der Welt auslöschen.

#### 7.2.2.5 Die Rhetorik

Nach Finney sind Wörter nur *signs of ideas*: „They are not the ideas, but the representatives of ideas“ (Finney 1985:300 s. auch die Predigt „Ability and Inability“, Parkhurst 1999:192). Worte vermitteln noch keine Realitäten: „So when we find in the Bible descriptions of heaven or hell, or any thing in the invisible world, it is plain that from mere words we can get no true ideas at all adequate to reality“ (Finney 1985:301). Diese Erkenntnisse überträgt Finney jetzt auf die christliche Verkündigung: „all teaching by words ... coming merely through the senses, can never put the mind in possession of the idea of spiritual things ... We want some way, in which the ideas themselves can be brought to our minds, and not merely the signs of the ideas ... This the Spirit of God can do“ (:303).

Man kann sagen, dass Finneys juristische Ausbildung ihm die Voraussetzung zum Umgang mit Menschen und die nötige Rhetorik vermittelt hat. Finney war – anders als Edwards - ein sehr emotionaler Prediger: „Finney was able to modulate his rich voice to be immensely persuasive, as well as to be explosive with his verbal pyrotechnics.“ (Hardman 1983:177). Ähnlich wie Edwards ließ er sich in seiner Rhetorik von seiner Ideenlehre inspirieren.

---

<sup>338</sup> Finney wurde von seinen Gegnern vorgeworfen, die Lehre der *total depravity* mit einer Lehre der *nominal and superficial depravity* ersetzt zu haben (Murray 1994:214-216,242-256,259-269). Als ehemaligem Juristen war ihm jedoch die Überführung des Menschen durch das Gesetz Gottes sehr wichtig.

### 7.2.2.6 Die theologischen Grundlagen von Charles Grandison Finney im Vergleich

Finney übernimmt im Großen und Ganzen die theologischen Grundlagen Edwards' mit einer Ausnahme: der calvinistischen Erwählungslehre. Diese lehnt er ab und knüpft stattdessen an Edwards' Konzept der *moral necessity* an. Als Folge ruft er den Menschen zur Entscheidung für Christus auf. Aber er versteht diesen theologischen Ansatz ganz im Sinne von Edwards und begründet dies auch so. In seiner *Systematic Theology* (1846-1847) nimmt Finney unter dem Thema „Natural Ability“ Bezug auf Edwards' Werk *Freedom of the Will* (Fairchild 1976:256-267). In seiner Predigt „Christian Perfection“ fasst er seine Gedanken in Bezug auf Edwards zusammen (Finney 1985:256):

Natural ability relates to the powers and faculties of the mind; Moral ability only to the will. Moral inability is nothing else than unwillingness to do a thing. So it is explained by President Edwards in his Treatise on the Will ... President Edwards says expressly, in his chapter on Moral Inability, as you may see, if you will read that strictly speaking, there is no such thing as Moral Inability.

Auch predigt Finney über das Thema „Nature of True Virtue“, der Titel einer weiteren Schrift von Edwards (Parkhurst 1984:63ff.).<sup>339</sup> Wie Edwards unterscheidet Finney zwischen echter und unechter Sündenerkenntnis.

Finney vertritt wie Edwards eine *Covenant Theology*. Ob er dabei ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis vertreten hat, ist nicht bekannt. In seiner Präparationslehre verwendet er ähnliche Begriffe wie Edwards. Allerdings hält er einen langwierigen Präparationsprozess für absurd.<sup>340</sup> Eine rein gesetzliche Predigt erreicht nur den Verstand, nicht aber das Herz. Die Terrorpredigt gehört zur Evangelisation. Finneys Rhetorik war durch seine juristische Ausbildung geprägt. Anders als Edwards war er ein sehr emotionaler Prediger (Hardman 1983:167-188-144; Guelzo 1988:29,30;

---

<sup>339</sup> Finneys Theologie bestand darin, dass jeder, der sich bekehren möchte, auch sofort die Gewissheit der Erlösung empfangen könne (Murray 1994:177). Mit diesem Ansatz forderte Finney jedoch auch die Kritik der calvinistischen Anhänger der Theologie Jonathan Edwards' heraus. Seine stärksten Konkurrenten waren die beiden Erweckungsprediger Asahel Nettleton und Lyman Beecher. Sie kritisierten die neuen Methoden Finneys und auch das öffentliche Beten für spezielle Personen mit Namen. Der Tatbestand, dass in den Versammlungen frei gebetet wurde, wurde von ihnen hinterfragt. (:176-177). Zu den Methoden gehörten neben dem Ruf „nach vorne“ zum *anxious seat* auch die *inquiry meetings* nach den Veranstaltungen und die sofortige Aufnahme der Bekehrten in die Kirchengemeinden. In New Lebanon gab es eine theologische Konferenz im Juli 1827, bei der Finney und seine Anhänger anwesend waren. Nach der Konferenz nahmen beide Seiten Abstand von ihren Extremen.

<sup>340</sup> Es schließt sich nun die Frage an, wer Charles Finney angesichts seiner Theologie war. Die moderne Forschung tut sich mit dieser Frage schwer, weil Finney sich dazu nur bedingt geäußert hat. Der gängigen Meinung, dass Finney als arminianischer Kritiker Edwards' gesehen werden muss, steht die neuere Ansicht (Sweeney & Guelzo 2006) gegenüber, dass man Finney besser theologisch in Abhängigkeit von der Theologie Edwards' versteht. Hierzu trägt sowohl die Prägung Finneys durch die *New School*-Bewegung als auch durch die spezielle Prägung durch Nathanael W. Taylor bei, der ebenfalls als Arminianer gesehen wird, aber tatsächlich auch von der Theologie Edwards' beeinflusst war. Sowohl Sprache als auch Gedankengut Finneys sprechen dafür, dass Finney Edwards' Gedankengut, wie er es in seinem Werk *Freedom of the Will* darstellte, übernommen und weiterentwickelt hat. Allerdings kann er in anderen Fragen des Calvinismus, wie z.B. in der Frage der Lehre von der Erbsünde auch als Kritiker Edwards' gesehen werden. Bezogen auf das Thema dieser Forschung zum Begriff „Sündenerkenntnis“ hat er demnach wohl Edwards' Ansatz übernommen, allerdings ohne dessen Bezüge zum englischen Philosophen John Locke.

Breitenbach 1988:181-183,191-195,186-187,191; Brandt 1991:24-130; Murray 1994:3-6,36-37,46-57,63-81,93-109,114,126-127, 132,145, 196,193, 200,242,250,261-262).<sup>341</sup>

## 7.2.3 Die theologischen Grundlagen von Asahel Nettleton

Asahel Nettleton war ein amerikanischer Erweckungsprediger in der Nachfolge von Jonathan Edwards. Diese Beurteilung trifft vor allem auf seinen calvinistischen Ansatz zu. Wegen dieses theologischen Ansatzes wurde er zum theologischen Gegner von Charles Grandison Finney. In diese Untersuchung wird er einbezogen, weil es auch in seinen Erweckungsversammlungen immer wieder zu einer erfahrbaren Sündenerkenntnis kam. Im Folgenden werden die theologischen Grundlagen von Nettleton mit denen von Edwards verglichen. Diese betreffen vor allem Nettletons *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.

### 7.2.3.1 Die *Covenant Theology*

In seiner Predigt „The Perseverance of the Saints“ spricht Nettleton von dem *covenant of redemption* gegenüber dem *covenant of works* und dem *covenant of grace* (Nettleton 1995:193-194):

On the *Covenant of Redemption*. As the covenant of works was made with the first Adam, and all his posterity; so the covenant of grace was made with Christ, the second Adam, and in him with all his chosen seed ... This covenant includes all that will ever be saved ... This covenant ... depends on no condition to be performed by man ... Here God who cannot lie, declares in the strongest manner, that those who are included in this covenant, *shall not depart from him*

### 7.2.3.2 Die Erwählungslehre

Nettleton vertritt die calvinistische Erwählungslehre.<sup>342</sup> Dies geht u.a. aus seinen *Miscellaneous Remarks* hervor.<sup>343</sup> Darin setzt er sich mit kritischen Anfragen auseinander: „If it is not true, then Christians make themselves to differ, then a new heart is not the gift from God. But if God makes the

---

<sup>341</sup> Eine quantitative Darstellung findet sich bei Drummond (1985:143-144).

<sup>342</sup> Die Prediger der „New Divinity“ nahmen selbst dem selbstgerechtesten Zuhörer jede Hoffnung. Diese Menschen wußten nicht, ob und wann Gott die Wiedergeburt wirken wird. Sie erlebten, dass es schwierig war, Menschen davon zu überzeugen, dass sie Christen waren, solange nicht moralische Veränderungen zu sehen waren. So war Nettleton auch dagegen, Bekehrte einfach aufgrund ihres Glaubenszeugnisses zu akzeptieren. Die Gefahr einem Unbekehrten einzureden, dass er „wiedergeboren“ sei, war ihm zu groß. Man könnte als Seelsorger ja auch in falschem Eifer so die Sündenerkenntnis wieder nehmen. Eine falsche Bekehrung hat man in dieser Zeit wie bei Edwards daran erkannt, dass der Mensch noch an seine Selbstrechtfertigung vor Gott glaubt. In den *Inquiry Meetings* nach den Veranstaltungen gaben Prediger wie Nettleton nur auf Grund der Verheißungen der Heiligen Schrift Bekehrungshilfen. Nie gaben sie den Anschein, dass sie Menschen von ihrer seelischen Verzweiflung befreien konnten.

<sup>343</sup> Asahel Nettleton war einer der calvinistisch geprägten *New Divinity*- Prediger. Nettleton hat als Calvinist wie Edwards in seinen Predigten nie versprochen, dass es eine Hoffnung auf Rettung gibt. Er hat ihnen nur die Möglichkeit der Wiedergeburt und ihre möglichen theoretischen Auswirkungen beschrieben und sie dann aufgefordert, diesen in ihrem Leben

difference, he determined or decreed to do it from eternity ... If God has changed your heart, he determined to do it from eternity“ (Nettles 1995:481). Bezogen auf die zehn Jungfrauen erklärt er in der Predigt „Professing Christians, Awake!“ : „Many are called, but few chosen. Many will go to the bar of God with hopes no better than the spider’s web“ (Nettleton 1995:7). Bezogen auf Hesekeiel 36,26 erklärt er in der Predigt „Genuine Repentance Does Not Precede Regeneration“ einerseits das neue Herz als ein Befolgen von Gottes Gebot, andererseits aber als Wirken Gottes (:61). In der Predigt „Abandoned by God“ spricht Nettleton von der *sovereign grace* und von der Lehre der Erwählung (:95-96). Die Erwählungslehre erklärt nach der Predigt zum Thema „Many now on Earth are Greater Sinners Than Those Who Are in Hell“, warum manche Menschen noch nicht verloren sind: „Nothing but sovereign mercy keeps sinners in this house from dropping into hell this moment“ (:131). In der Predigt zum Thema „Regeneration“ grenzt sich Nettleton gegenüber Pelagius und dem Arminianismus ab (:145ff.). Der Arminianismus schadet seiner Ansicht nach dem Konzept der *special grace*. *Common grace* reicht jedoch nicht aus, um zu Kindern Gottes zu werden. Nettleton betont dem gegenüber die freie und souveräne Gnade Gottes, also die Erwählungslehre (:146-149). In der Predigt „The Counsel and Agency of God in the Government of All Things“ belegt Nettleton die Erwählungslehre mit dem Hinweis auf die Jesusworte: „Sinners cannot be delivered except they are drawn by the Father; and made willing in the day of his power; according to the purpose of him who works all things after the counsel of his own will“ (:190).

Nettleton vertrat die calvinistische Erwählungslehre. Er sprach von der *sovereign grace* und von der Lehre der Erwählung. Nettleton grenzte sich gegenüber Pelagius und dem Arminianismus ab (:145ff.). Der Arminianismus schade seiner Ansicht nach dem Konzept der *special grace*. *Common grace* reicht jedoch nicht aus, um zu Kindern Gottes zu werden. Nettleton versprach als Calvinist wie Edwards in seinen Predigten nie, dass es eine Hoffnung auf Rettung gibt. Er beschrieb ihnen nur die Möglichkeit der Wiedergeburt und ihre möglichen theoretischen Auswirkungen und forderte sie dann auf, diesen in ihrem Leben zu entsprechen. Er hat die calvinistische Doktrin der *Westminster Confession of Faith* so gepredigt, dass man sie ihm abnehmen konnte, da er sie selbst fühlte.

### 7.2.3.3 Die Präparationslehre

Nettleton nimmt in der Predigt „Professing Christians, Awake!“ Bezug auf das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (:1 ff.). In der Predigt „Death of the Righteous“ spricht er von der Notwendigkeit der Selbstprüfung zur Vorbereitung auf die Begegnung mit Gott (Nettleton 1995:29). Nettleton erwartet

---

zu entsprechen. Er hat die calvinistische Doktrin der *Westminster Confession of Faith* so gepredigt, dass man sie ihm abnehmen konnte, da er sie selbst fühlte.

die Sündenerkenntnis während seiner Predigt.<sup>344</sup> Sie wirkt auf den Verstand der Menschen: „Now, while I am speaking, your consciences are alarmed. The Spirit of God is moving on the mind“ (:57). In der Predigt „An Unclean Spirit“ spricht er ganz offen von der *preparation*: „Here he is halting – he is about to prepare himself to go to Christ – preparing to believe – preparing to repent“ (:86). Sündenerkenntnis kann jedoch wieder verloren gehen. Deshalb ermutigt Nettleton den Christen: „Those who have been partially awakened and whose convictions have not been wholly lost may again be awakened“ (:90). In der Predigt „The Wise and Foolish Virgins“ beschreibt Nettleton seine Präparationslehre: „Another is under deep conviction, and has labored long, and so he thinks he has done much; for a while he feels resolved that nothing shall divest his attention from this great subject“ (:101).

Nach der Predigt zum Thema „Regeneration“ reicht die Präparation der *common strivings* nicht aus. Der Mensch muss eine neue Schöpfung werden (:148). So sagt es Nettleton auch in der Predigt „Perseverance of the Saints“: „You may have been the subject of powerful conviction; and yet be lost“ (:203).

Asahel Nettleton ist in seiner Predigt „Destruction of Hardened Sinners“ überzeugt von der Notwendigkeit des Geisteswirkens, das er mit der Bibelstelle aus Joh 16,7-9 begründet (:36 s. auch die Predigt „Rejoice, Young Man ...“, Nettleton 1995:49 und die Predigt „Despisest Thou the Richness of his Goodness?“, Nettleton 1995:152). Wenn der Mensch jedoch das Wirken des Geistes zulässt, erfährt er nach der Predigt „Rejoice Young Man ...“ Sündenerkenntnis (:49).

Anders als Edwards erfuhr Nettleton schon vor seiner Bekehrung Sündenerkenntnis.<sup>345</sup> Während seinen Predigten erlebten diese viele seiner Zuhörer. Sündenerkenntnis konnte wie bei Edwards auch von der Schreckenserfahrung (*horror of the mind*) begleitet sein und mit Angst und Panik einhergehen. Anders als Edwards verstand Nettleton als „Hopkinsianer“ die Präparation als Unterwerfung unter Gott. Nettleton nimmt wie Edwards Bezug auf das Gleichnis von den zehn Jungfrauen. In der Predigt „An Unclean Spirit“ spricht er ganz offen von der *preparation*. Nettleton erwartet die

---

<sup>344</sup> In der Erweckungsbewegung zur Zeit Nettletons ist manchmal auch ein Bekannter oder Freund von der Sündenerkenntnis betroffen. Dies hat eine Wirkung auf den Beobachter des Geschehens. In der Erweckungsbewegung kann man Sündenerkenntnis nach der Predigt „Seek Ye the Lord“ bei anderen erleben (Nettleton 1995:56).

<sup>345</sup> Wie bei Edwards in seinem *A Faithful Narrative* beschrieben, kam Nettleton vor seiner Bekehrung in einen Zustand der Verzweiflung. Er begann am ganzen Körper zu zittern. Dieser Seelenzustand ging jedoch bald in die Erfahrung eines tiefen Friedens über. Eine solche Erfahrung machte Edwards nicht, schloss sie aber auch nicht aus. Zum Zustand der Verzweiflung kam Nettleton wie von Edwards beschrieben durch viele vergebliche moralische Verbesserungsversuche. Nettletons Sündenerkenntnis wurde durch das Lesen von Edwards' Biographie über das Leben des Indianermissionars David Brainerd noch verstärkt. Schließlich verlor er alle Kraft und stürzte zu Boden. Es war bei ihm wie bei Edwards in Bezug auf die Prädestinationslehre. Erst nach der Wiedergeburt konnte er sie als theologische Wahrheit annehmen, da er sie auch in seinen Gefühlen als eine andere Wahrheit wahrnahm: Auf einmal konnte er den Charakter Gottes wie Edwards wertschätzen und lieben. Denn so hat Nettleton eine echte Bekehrung verstanden: Als einen Zustand, bei dem der Mensch sich über Gott freuen kann, noch bevor er weiß, dass ihm seine Sünden vergeben sind. Dann geht es dem Bekehrten nämlich nicht um sich selbst, sondern um Gott. Und in dieser „Selbstvergessenheit“ kann der Mensch dann auch jubeln (Tyler 1975:17-33).

Sündenerkenntnis während seiner Predigt. Sie wirkt wie bei Edwards auf den Verstand der Menschen. Wie Edwards erklärt er die Sündenerkenntnis auch als Folge des Geisteswirkens. Er begründet dies genauso wie Edwards mit der Bibelstelle aus Joh 16, 7-9. Nettleton betont wie Edwards eine Sündenerkenntnis, die man auch fühlen kann. Sündenerkenntnis kann jedoch wie bei Edwards wieder verloren gehen. Die Menschen können um eine neue Erfahrung der Sündenerkenntnis beten.

#### **7.2.3.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium**

In der Predigt „Gospel Warfare“ erklärt Nettleton die Verkündigung theologischer Wahrheiten als Voraussetzung der Sündenerkenntnis (:163).

In der Predigt „An Unclean Spirit“ beschreibt Nettleton eine Erweckung. Menschen erfahren insbesondere das Wirken der Gesetzesverkündigung: „The thunders of a broken law, and the wrath of an angry God strike terror through his guilty soul. He now begins with all his might to recommend himself to God. And thus for a while he continues to read and pray and weep. An outward reformation has indeed taken place“ (:86).

In der Predigt „Discerning Between the Righteous and the Wicked“ nimmt Nettleton Bezug auf das Geisteswirken unter Whitefield (:77). Wahre Christen wissen um ihre eigene Sünde, weil sie sie fühlen (:78). Nach der Predigt „The Perseverance of the Saints“ kommt es auf wahre Sündenerkenntnis an (:202).

Nettleton erklärt die Verkündigung theologischer Wahrheiten zur Voraussetzung der Sündenerkenntnis. Wenn er eine Erweckung beschreibt, betont er besonders den Tatbestand, dass Menschen insbesondere das Wirken der Gesetzesverkündigung erfahren. Er bezieht sich auch auf die Zeit der Erweckung unter Whitefield. Wahre Christen wissen um ihre eigene Sünde, weil sie sie fühlen.

Edwardianer wie Nettleton haben die Ansicht vertreten, dass die Wiedergeburt zuerst eine Herzensveränderung fordert, so dass *holy acts* der Rechtfertigung vorausgehen. Die Qualität einer „Nettleton-Type“-Bekehrung zeichnete sich daher durch die Erkenntnis aus, Gottes Gesetz anzuerkennen und sich dem göttlichen Willen unterzuordnen. Wie Edwards stoppte Nettleton jedoch auch Exzesse.

#### **7.2.3.5 Die Rhetorik**

Nettletons Predigten waren wie bei Edwards lehrmäßig ausgerichtet im Sinne seiner calvinistischen Theologie. Sie waren erfahrungsorientiert und sprachen sowohl das Gewissen, als auch die Gefühle der Zuhörer an. Die biblischen Wahrheiten wurden von Nettleton ähnlich wie bei Edwards in einer ruhigen, aber deutlichen Art gepredigt. Nettleton war aber auch ein „Höllenprediger“, wie es die folgenden Beispiele zeigen. In der Predigt „Indecision in Religion“ verwendet Asahel Nettleton dasselbe Bild wie Edwards in seiner Predigt „Sinners in the Hands of an Angry God“: „When your course is run, your bodies will fall into the grave, and your souls into the hands of the living God“ (:24). In der

Predigt „The Destruction of Hardened Sinners“ betont Nettleton die Notwendigkeit der Gesetzesverkündigung: „Sinner! If you cannot be alarmed, you cannot be saved. If you do not believe that you are under the sentence of death from God’s holy law, then you do not feel your need of pardon, and „Ye will not come to Christ that ye might have life.“ (:36). In dieser Predigt endet Nettleton mit einer „Höllenpredigt“: „Stop poor Sinner, stop and think – Ere you are aware, You’ll drop into eternal lake“ (Nettleton 1995:39). In der Predigt „Rejoice Young Man“ verwendet er fast das identische Bild wie Edwards in seiner Predigt „Sinners in the Hand of An Angry God“: „You would then see how awful a thing it is to live without a Saviour – that God out of Christ is a consuming fire – that nothing but the brittle thread of life, supported by the hand of an angry God now holds the sinner from dropping into the flames of hell“ (:49). So beendet er auch diese Predigt: „Young man, I leave you in the hands of your final Judge ... Your fair morning will soon be turned into darkness, your course run – your bodies fall in the grave, and your souls into the hands of the living God“ (:52). Er kann in der Predigt „Seek Ye the Lord“ sogar sagen, dass der Mensch darüber froh sein kann, dass Gott ihn noch nicht verurteilt hat: „O unhappy man! It is a wonder that God has spared you – that you are yet out of hell“ (:58).

#### **7.2.3.6 Die theologischen Grundlagen von Asahel Nettleton im Vergleich**

Nettleton vertritt eine *Covenant Theology*. Ob er ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis mit eingeschlossen hat, ist nicht bekannt. Er betont auch die calvinistische Erwählungslehre. Nach seiner Ansicht schadet der Arminianismus dem Konzept der *special grace*. Dabei verwendet er ähnliche Begriffe wie Edwards. In seiner Präparationslehre kann die Sündenerkenntnis auch mit den *horrors of the mind* und dazugehörigen psychosomatischen Manifestationen erfahren werden. In einer Zeit der Erweckung erfahren die Menschen besonders das Wirken der Gesetzesverkündigung. Als Edwardianer geht Nettleton davon aus, dass einer Bekehrung *holy acts* vorausgehen. Nettleton war wie Edwards Höllenprediger (Nettleton 1995:193, Tyler & Bonar 1975:19-33,70,135,196-199,214-216,230-231; Murray 1994:372).

#### **7.2.4 Die theologischen Grundlagen von Charles Haddon Spurgeon**

Charles Haddon Spurgeon war Baptistenprediger in London. Seine pastorale Tätigkeit ist durch solch ein Gemeindewachstum gekennzeichnet, das seine Gottesdienste eine Zeit lang in der städtischen Music Hall stattfanden, währenddessen ein großes neues Gemeindehaus gebaut werden musste. Nicht nur seine eigene Biografie, auch seine Gottesdienste sind immer wieder auch durch erfahrbare Sündenerkenntnis geprägt. In diese Untersuchung wird er einbezogen, weil er ein Beispiel dafür darstellt, dass es auch noch nach der arminianischen Entwicklung in der Theologie und Praxis nach Finney noch calvinistisch geprägte Erweckungsprediger gab. Im Folgenden werden die theologischen

Grundlagen von Spurgeon mit denen von Edwards verglichen. Die theologischen Grundlagen bei Spurgeon betreffen vor allem seine *Covenant Theology*, seine Erwählungslehre, seine Präparationslehre, seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik.<sup>346</sup>

#### 7.2.4.1 Die *Covenant Theology*

In seiner Predigt „Salvations by Works, A Criminal Doctrine“ erklärt Spurgeon die Notwendigkeit des neuen Bundes und widerspricht somit jedem Ansatz von Selbstgerechtigkeit: „For if we can be saved by the old covenant of works, then the new covenant was not required ... No one ever was saved under the covenant of works, nor ever will be, and the new covenant was introduced for that reason; but if there be salvation by the first, then what need was there of the second?“ (Spurgeon 1882:247). Er spricht von dem alten *covenant of works*, der zur *Covenant Theology* gehört.

#### 7.2.4.2 Die Erwählungslehre

Charles Haddon Spurgeon vertrat die calvinistische Erwählungslehre (Hayden 1962:89-97). Er betonte immer wieder, dass er kein Arminianer ist (Hayden 2017:87). Er erklärt die Erwählungslehre in seinem Predigtband *New Park Street Pulpit* (1860) als absolute Notwendigkeit in der Verkündigung: „I question whether we have preached the whole counsel of God, unless predestination with all its solemnity and sureness be continually declared“ (Spurgeon 1860:26 zit. in Hayden 2017:88 s. auch Hayden 2017:89-91ff.).<sup>347</sup>

In seinen *Lectures for My Students* erklärt Spurgeon die Erwählungslehre unter dem Thema „On Conversion as Our Aim“ zu den wichtigen Wahrheiten der Heiligen Schrift. Sie bereitet den Mensch auf die Erwählung vor: „The doctrine of election and other great truths which declare salvation to all of grace, and to be ... the gift of the sovereign Lord, are all calculated to hide pride from man, and so to prepare him for the mercy of God.“ (Spurgeon 2011:360). In dieser Schrift nimmt er auch Bezug auf Finneys Argumentationsweise (:362). Allerdings ist er sehr vorsichtig mit Finneys Methoden: „Christian men should never speak of ‚getting up a revival‘“ (*Sermons on Revival* zit. Hayden 2017:72):<sup>348</sup> „Spurgeon’s belief was that ultimately revival was all of God’s sovereignty and of his Holy Spirit“ (Hayden 2017:74). Eine der wichtigen Lehren seiner Schrift *A Prospect of Revival* ist die Erwählungslehre (:75).

---

<sup>346</sup> Die Theologie von Spurgeon hat Hayden (1962,2017) erarbeitet. Nach der Ansicht von Hayden hat Spurgeon den TULIP-Calvinismus vertreten, wie er in der Synode in Dordrecht vertreten wurde (Hayden 2017:89-138).

<sup>347</sup> Eine andere calvinistische Lehre, die Spurgeon in seiner Predigt „The Lord, – the Liberator“ vertritt, ist die der *Particular Redemption* (Spurgeon 1882:691).

<sup>348</sup> Um sich davon abzugrenzen, bezieht sich Spurgeon immer wieder auf die Zeit John Wesleys und George Whitefields. Allerdings schätzt er den calvinistischen Ansatz der Theologie Whitefields mehr (Hayden 2017:68,74,79,81).



In der Predigt „An Antidote For Many Ills“ nimmt er Bezug auf die evangelistische Arbeit der beiden Erweckungsprediger Edwards und Whitefield und bezeichnet ihre Theologie als „free-grace Gospel“, ebenso die Theologie der Puritaner (Spurgeon 1972:17, 19-20). Spurgeon hat seine eigenen Beispiele, um die Erwählungslehre zu illustrieren (Hayden 1962:95).

In den Anweisungen unter dem Thema „What is it to win a Soul?“ in seinem Werk *The Soul Winner* bezeichnet Spurgeon die Tatsache, dass der Mensch zu seiner Errettung nichts beitragen kann, als notwendigen Inhalt der Predigt (Spurgeon 1989:24). In der Predigt „Your Personal Salvation“ erklärt er die Gnade Gottes als Gabe Gottes: „Salvation is altogether of grace which comes from God in his mercy to man in his helplessness“ (Spurgeon 1882:122).

In der Predigt „The Lord, – the Liberator“ beschreibt er in einem Bild, dass für manche Menschen die Lehre der Erwählung ein Hindernis auf dem Weg zum Glauben darstellt. Er beschreibt einen Menschen in einer Kerkerzelle, dessen Fenster mit einer falschen Interpretation der Erwählungslehre zugenaagelt sind (:690). Von diesem Hindernis muss er noch befreit werden.

Charles Haddon Spurgeon hat die calvinistische Erwählungslehre vertreten und gepredigt. Er hat immer wieder betont, dass er kein Arminianer ist. Er erklärt die Erwählungslehre als absolute Notwendigkeit der Verkündigung. Sie bereitet den Mensch auf die Erwählung<sup>349</sup> vor. Spurgeon bezeichnet die Tatsache, dass der Mensch zu seiner Errettung nichts beitragen kann, als notwendigen Inhalt der Predigt.

#### 7.2.4.3 Die Präparationslehre

In seiner Predigt „Just and the Justifier“ berichtet Spurgeon von seiner eigenen Sündenerkenntnis (Spurgeon 1997:31-32):

Sin, whatever it might be to other people became to me an intolerable burden. It was not so much that I feared hell, but I feared sin. I knew myself to be so horribly guilty that I remember feeling that if God did not punish me for sin He ought to do so. I felt that the Judge of all the earth ought to condemn such sin as mine. I sat on the judgement seat, and I condemned myself to perish; for I confessed that I had been God I could have done no other than send such a guilty creature as I was down to the lowest hell.

In seiner Predigt „Man’s Extremity, God’s Opportunity“ nimmt er ebenfalls auf seine eigene Sündenerkenntnis vor seiner Bekehrung Bezug. In dieser Predigt betont er, dass die Sündenerkenntnis

---

<sup>349</sup> Spurgeon befürchtete beim sogenannten „Moodyism“ (Dwight L. Moody) eine *danger of superficiality* (Murray 1994:408). Er konnte sogar in Bezug auf den *revivalism* in England sagen: „Today we have so many built up who were never pulled down, so many filled who were never emptied; so many (sic) exalted who were never humbled; that I the more earnestly remind you that the Holy Ghost must convince of sin, or we cannot be saved“ (:409). Es gab zur Zeit Spurgeons keine öffentlichen Aufruf zur Bekehrung und auch keine *Inquiry Meetings* (:410). „...he was emphatically against the idea that any power to convert man lay in the hands of man.“ (:406).

den Menschen von der Selbstgerechtigkeit befreit. Spurgeon beschreibt in seiner Predigt „Man's Extremity, God's Opportunity“ die *preparation* eines Menschen. Nachdem er den Text zuerst auf die Gemeinde der Gläubigen bezogen hat, bezieht er ihn nun auf die Menschen, die sich im Zustand einer *preparation* befinden. Diese lädt er direkt zur Annahme des Evangeliums ein (Spurgeon 1972:13-15):

I want secondly to show that the text also applies to *the convicted sinner* ... Is there not the beginning of a work of grace in his heart which the Holy Spirit will carry on to completion? ... When you are cleaned right out, and have not anything at all left, then all the mercy of the covenant of grace is yours. I may have doubts about whether God's grace will be exercised in certain cases; but I cannot raise any question about the freeness of divine grace to a soul that is hungering and thirsting after righteousness. When once your soul is so conscious of your sin that every hope of salvation by your own works is entirely abandoned, and you feel utterly condemned, then is Jesus Christ yours, for he came, not to call the righteous but sinners. So, accept him as yours; take him, receive him now.

In seiner Predigt „A People Prepared For The Lord“ über Luk 1,17 erklärt Spurgeon, was er unter einer angemessenen *preparation* versteht (Spurgeon 1972:77):

Only the grace of God, working mightily through the Word, by the Spirit, will prepare men to come to Christ thus, prepared by being unprepared so far as any fitness of their own is concerned. The only fit state in which they can come is that of sinking themselves, abandoning all idea of helping Christ, and coming in all their natural impotence and guilt, and taking Christ to be their all in all.

Wenn die Voraussetzungen stimmen, dann kann der Mensch auf seine Erwählung hoffen und die Gnade annehmen (:15):

When you are cleaned out, and have not anything at all left, then all the mercy of grace is yours ... I cannot raise any question about the freeness of divine grace to a soul that is empty ... When once your soul is so conscious of your sin that every hope of salvation by your own works is entirely abandoned, and you feel that you are utterly condemned, then is Jesus Christ yours, for he came, not to call the righteous, but sinners. So, accept him as yours; take him, receive him now.

Spurgeon möchte aber nach der Predigt „Jesus Only“ nicht, dass die Menschen bei der *preparation* stehen bleiben (Spurgeon 1986:77-78). Denn dies entspricht lediglich dem Licht einer Kerze, aber nicht dem der Sonne (Spurgeon 1882:197-198). Er erklärt seinen Zuhörern die Notwendigkeit einer Unterscheidung: „...merely to prepare for a Saviour is not to be saved; that to have a sense of sin is not the same thing as being pardoned... preparation for Christ is not Christ, despair is not regeneration, doubt is not repentance“ (:198). In der Predigt „Coming – Always Coming“ verwendet Spurgeon das Bild von einem Arzt, zu dem die Menschen kommen sollen. Der Arzt ist Jesus (Spurgeon 1882:44 s. auch die Predigt „Your Personal Salvation“ und die Predigt „Salvation by Works, a Criminal Doctrine“ (:123,248-249).

Nach Ansicht Spurgeons gibt es einen Zusammenhang zwischen der Erwählungslehre und dem Wirken des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist öffnet dem Menschen die Augen für seine Erwählung (Hayden 2017:86). Spurgeon berichtet in seiner Predigt „Just and the Justifier“ von eigenen Erfahrungen mit dem Wirken des Geistes: „Here suffer me to give you a bit of personal experience. When I was under the hand of the Holy Spirit, under conviction of sin, I had a clear and sharp sense of the justice of God“ (Spurgeon 1997:31-32).<sup>350</sup> Die Tatsache, dass die Überführung des Menschen von Sünde Zeichen des Geisteswirkens und Zeichen der Wiedergeburt ist, macht Spurgeon in Folgendem deutlich (Spurgeon 1989:32):

First regeneration will be shown in *conviction of sin*. This we believe to be an indispensable mark of the Spirit's work; the new life as it enters the heart causes intense inward pain as one of its effects. Though nowadays we hear of persons being healed before they have been wounded, and brought into a certainty of justification without ever having lamented their condemnation, we are very dubious as to the value of such healings and justifications. This style of things is not according to the truth.

In der Predigt „Mission in Times of Revival“ legt er Joh 16,8-11 aus und betont die „threefold conviction of the people“ (Backhouse 1996:108). Nach den Aussagen dieser Predigt ist die Sündenerkenntnis unbedingt notwendig (:109). Es ist der Heilige Geist, der dies bewerkstelligt (:109). Der Heilige Geist ist für Spurgeon der *convincing Spirit*, auch für den Gläubigen (:111).<sup>351</sup>

Spurgeon beschreibt in seinen Predigten sein Verständnis von Präparation. Wenn die Voraussetzungen stimmen, dann kann der Mensch auf seine Erwählung hoffen und die Gnade annehmen. Spurgeon möchte aber nach der Predigt „Jesus Only“ nicht, dass die Menschen bei der *preparation* stehen bleiben. Spurgeon verwendet wie Edwards das Bild von einem Arzt, zu dem die Menschen kommen sollen. Der Arzt ist Jesus. Wie Edwards legt er Joh 16,8-11 aus. Nach den Aussagen dieser Predigt ist die Sündenerkenntnis unbedingt notwendig. Der Heilige Geist ist für Spurgeon wie für Edwards der *convincing Spirit*, auch für den Gläubigen. Nach Ansicht Spurgeons gibt es aber auch einen Zusammenhang zwischen der Erwählungslehre und dem Wirken des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist öffnet dem Menschen die Augen für seine Erwählung.

---

<sup>350</sup> Dallimore und Bennett nehmen Bezug auf diese persönliche Erfahrung Spurgeons (Dallimore 2014:15-21; Bennett 2016:2ff.).

<sup>351</sup> Am Stärksten kommt, anders als bei Edwards, Spurgeons Verständnis von Sündenerkenntnis in seiner eigenen Bekehrung zum Ausdruck (Spurgeon 1987:34-50). Er schildert sie m.E. ähnlich wie John Bunyan in seinem Werk *A Pilgrims Progress*. Er kennt auch seit seiner Bekehrung wie Edwards die Abscheu vor der Sünde. Wie Edwards führt Spurgeon ein Tagebuch. Spurgeon akzeptiert wie Edwards nur eine Präparation durch Gott, nicht eine Präparation durch den Menschen. Eine Präparation ist auch bei ihm noch keine Bekehrung. Der Heilige Geist ist auch für Spurgeon, der „convincing spirit“, der Handelnde, der den Menschen von seiner Sünde überführt. Spurgeon legt wie Edwards Joh 16,7-9 aus. Von der *Total depravity* des Menschen können beide, Spurgeon und Edwards als von einer Krankheit sprechen.

#### 7.2.4.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

In den Anweisungen unter dem Thema „What is it to win a Soul?“ in seinem Werk *The Soul Winner* betont Spurgeon die Wirkung des Gesetzes Gottes vor der Bekehrung.<sup>352</sup> Dabei gebraucht er zur Illustration das Bild von der Bekleidung des Menschen. Die Sündenerkenntnis ist die notwendige Voraussetzung der Wiedergeburt (Spurgeon 1989:32). Offensichtlich interpretiert Spurgeon jedoch Röm 7 für den wiedergeborenen Christen, wenn er in der Predigt „The Lord – the Liberator“ das Bild eines Menschen beschreibt, dessen Händen ein Kette verbindet, die der „göttliche Hammer“ allerdings schon durchgeschlagen hat. Aber es hängen noch Reste der Kette an dem Menschen: „Though I am free, yet still the iron clings to its hold, and will hang there till I die“ (Spurgeon 1882:692).

Unter dem Thema „Sermons Likely to Win Souls“ macht Spurgeon deutlich, dass die Gesetzespredigt zur Verkündigung dazugehört: „The sermons that are most likely to convert people seem to me to be those that are full of truth, ... truth about the law“ (Spurgeon 1989:97). In dieser Predigt bezieht er sich u.a. auch auf Finney, dessen Arbeitsweise er nach diesem Text ablehnt (Spurgeon 1989:102).

In seinen *Lectures to my students* betont Spurgeon ebenfalls das Wirken des Gesetzes Gottes. Er verwendet dafür das Bild von der Nadel, die das Evangelium einwebt, der Heilung, der die Verwundung vorausgeht und der Bekleidung, die erst dann erfolgen kann, wenn der Mensch seine „Feigenblätter“ der Selbstgerechtigkeit ausgezogen hat (Spurgeon 2011:359). Spurgeon betont auch die Wichtigkeit der Gerichtspredigt: „We rob the gospel of its power if we leave out its threatenings of punishment“ (:360). Zur Gerichtspredigt gehören für ihn die *terrors of the Lord* (Spurgeon 2011:360). Sie verlieren bei einer verkürzten Verkündigung ihre Wirkung. Er kann sogar die Gerichtspredigt favorisieren: „Sometimes, too, we must change our tone. Instead of instructing, reasoning, and persuading, we must come to threatening, and declare the wrath of God upon impenitent souls... Show them their danger, and warn them to escape from wrath to come“ (:363).

In der Predigt „Your Personal Salvation“ erklärt Spurgeon die Wirkung des Gesetzes Gottes (Spurgeon 1882:123):

Your works are imperfect and full of evil. The law cannot justify, it condemns you. As long as you are under the law hath not the Holy Spirit declared that you are under the curse? ... The sinner cannot keep the Law of God; he has already broken it, most terribly, and he is himself enfeebled and depraved by the fall.

---

<sup>352</sup> Die Grundlage in der Verkündigung Spurgeons in der Erweckungszeit ist die Reformationstheologie. Spurgeon kennt Menschen, die aufgrund von der Verkündigung von Gesetz und Evangelium in ihrer Bekehrung Sündenerkenntnis erfahren (Spurgeon 1987:51ff., 523,59,64,100,272-273). Die Sündenerkenntnis ist die notwendige Voraussetzung der Wiedergeburt. Sie geschieht aufgrund des Gesetzes Gottes. Spurgeon bezieht aber auch das Wirken des Geistes mit ein. Offensichtlich interpretiert Spurgeon anders als Edwards jedoch Röm 7 für den wiedergeborenen Christen. Wenn ein Mensch erregt das Heil seiner Seele sucht, ist es nach Spurgeon wie bei Edwards nicht richtig, ihm Fanatismus vorzuwerfen. Ganz klar verweist Spurgeon immer wieder auf das Vorbild der Erweckungen durch Wesley, Whitefield und Edwards.

Menschen wissen nicht um das Gewicht ihrer Sünde, die ihnen das Gesetz offenbart (Spurgeon 1882:242). Die erste Erkenntnis, die der Mensch braucht, ist die Sündenerkenntnis (Spurgeon 1986:15-16). Sie läßt den Menschen vor Gottes Gerechtigkeit „erbeben“ (Spurgeon 1986:78-79).

Spurgeon betont die Wirkung des Gesetzes Gottes vor der Bekehrung. Er betont auch, dass die Sündenerkenntnis den Menschen von der Selbstgerechtigkeit befreit. Spurgeon macht deutlich, dass die Gesetzespredigt zur Verkündigung dazugehört. Zur Gerichtspredigt gehören für ihn die *terrors of the Lord*. Sie verlieren bei einer verkürzten Verkündigung ihre Wirkung. Er kann sogar die Gerichtspredigt favorisieren. Die erste Erkenntnis, die der Mensch braucht, ist die Sündenerkenntnis (Spurgeon 1986:15-16). Sie läßt den Menschen vor Gottes Gerechtigkeit „erbeben“ (:78-79). Offensichtlich interpretiert Spurgeon anders als Edwards jedoch Röm 7 für den wiedergeborenen Christen.

#### **7.2.4.5 Die Rhetorik**

Spurgeon betont in seiner Schulung für Evangelisation in seiner Schrift *The Soul Winner* den Auftrag eines Predigers unter dem Thema „What is it to win a Soul?“ so zu predigen, dass der Sünder seine Sündenerkenntnis fühlt: „... to win a soul, it is necessary, not only to instruct our hearer, and make him know the truth, but to impress so that he may feel it“ (Spurgeon 1989:25). Allerdings soll der Prediger den Zuhörer nicht unnötig in Schmerzen versetzen. Auch die furchteinflößende Predigt hat nach seinen Ausführungen unter dem Thema „How to win Souls for Christ“ ihren Platz: „I further believe, although certain persons deny it, that the influence of fear is to be expressed over the minds of men, and that it ought to operate upon the mind of the preacher himself“ (:172). Allerdings soll die Furcht nur zur Überzeugung dienen, nicht zu einer zu harschen Rhetorik (Spurgeon 1989:172). Überhaupt geht es darum, sich auch als Prediger als „Sünder“ zu fühlen (:172).

Dabei vergleicht er den Prediger mit einem Arzt (:28). Aber es gibt eine fühlbare Sündenerkenntnis, die der Prediger vermitteln soll: „... there must be true and deep conviction of sin, and this the preacher must labour to produce, for where this is not felt the new birth has not taken place“ (Spurgeon 1989:33). Nach seinen *Lectures for my students* unter dem Thema „Attention!“ soll die Predigt den Zuhörer aufwecken: „They must be awake, understanding what we are saying, and feeling its force, or else we may as well go to sleep, too“ (Spurgeon 2011:132). Auch Spurgeon geht es in seiner Rhetorik wie bei Edwards darum, so zu predigen, dass der Zuhörer seine Sünde fühlt. Zur Gerichtspredigt gehören für ihn die *terrors of the Lord*. Sie verlieren bei einer verkürzten Verkündigung ihre Wirkung.

#### **7.2.4.6 Die theologischen Grundlagen von Charles Haddon Spurgeon im Vergleich**

Spurgeon lehrt wie Edwards eine *Covenant Theology*. Nach Ansicht von Hayden hat Spurgeon den TULIP-Calvinismus vertreten. Für Spurgeon gehört daher wie bei Edwards die Erwählungslehre zu

den wichtigsten Wahrheiten der Heiligen Schrift. Er betont immer wieder, dass er kein Arminianer ist. Die gelehrte Erwählungslehre bereitet seiner Ansicht nach wie bei Edwards den Menschen auf seine Bekehrung vor, denn sie macht dem Menschen deutlich, dass er zu seiner Errettung nichts beitragen kann. Zur Präparation gehört wie bei Edwards die Sündenerkenntnis durch den Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist der *convincing spirit*. Spurgeon betont auch das Werk des Gesetzes. Der Mensch muss die „Feigenblätter“ seiner Selbstgerechtigkeit ausziehen. Daher gehören für ihn zur Verkündigung auch die *terrors of the Lord*. Allerdings hat er als Baptist<sup>353</sup> ein anderes Tauf- und Gemeindeverständnis.

### **7.2.5 Die theologischen Grundlagen der Nachfolger Jonathan Edwards im Vergleich mit Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis**

Sowohl Timothy Dwight als auch Charles Grandison Finney und Asahel Nettleton lassen sich auf die Theologie Jonathan Edwards' zurückführen. Finneys Theologie unterscheidet sich von der Theologie Edwards' dahingehend, dass er einen arminianischen Ansatz anstelle einer Erwählungslehre vertritt. Aber in dem grundlegenden Verständnis von Sündenerkenntnis unterscheidet er sich nicht von der Theologie Edwards'. Ein weiterer Unterschied besteht in Finneys evangelistischem Ansatz, der darin besteht, dass er methodistische Methoden („Aufruf zur Entscheidung“) übernommen hat. Auch ist eine Erweckung nach Finney durch Methoden „machbar“, wohingegen Edwards Erweckung als ein Phänomen von *Surprising Conversions* versteht. Schon bei Timothy Dwight wird ein Unterschied in der Theologie deutlich, da Dwight auf die metaphysischen Erklärungen und die „Höllenpredigt“ verzichtet. Auch betont er mehr als Edwards in der Ethik den *benevolism* als Edwards. Nettleton verkürzt den Zeitraum der Präparation als „New Divinity“-Prediger, betont aber trotzdem wie später auch Finney die Sündenerkenntnis. Interessanterweise geht es auch Spurgeon um einen kürzeren Zeitraum der Präparation, obwohl er als Engländer aus einer anderen Zeit wohl in keiner Weise unter dem Einfluss von Edwards steht. Gleichwohl grenzt sich Spurgeon von den neueren arminianischen Entwicklungen seit Finney ab, weil er wie Edwards oberflächliche Bekehrungen fürchtet (Hayden 1966:54,36,39-43,47,50-52,57-65,77-82,87-93).

---

<sup>353</sup> Dies wird in der Predigt „Jesus Only“ deutlich: „You will best read your interest in Christ, by looking at him ... Then I see it written again, ‚He that believeth and is baptised, shall be saved.‘ I have believed, and have been baptised; I trust alone in Jesus, and that is believing“ (Spurgeon 1882:203).



## 8. Jonathan Edwards' philosophische Voraussetzungen und theologische Grundlagen im diachronischen Vergleich

Im Folgenden wird nun das Ergebnis des bisher erfolgten diachronischen Vergleichs dargestellt. Es wurde dabei nach ähnlichen philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen wie bei Edwards gesucht. Die philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen wurden dabei als *comparison elements* verstanden (Greshoff 1999a:16, Sass 2011:28). Wenn man die philosophischen Voraussetzungen und die theologischen Grundlagen von Edwards mit denen seiner Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger vergleicht, stellt man sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede fest.

Obwohl sich in den einzelnen Epochen (Kolonisierung, Unabhängigkeitserklärung, die Zeit nach der Unabhängigkeitserklärung und während des Bürgerkrieges) jeweils der zeitliche, politische und kulturelle Kontext unterscheidet, fand die Sündenerkenntnis doch in allen untersuchten Epochen in einem ähnlichen religiösen Kontext<sup>354</sup> statt. Dieser bestand aus der puritanischen bzw. pietistischen Frömmigkeit, der kongregationalistischen Gottesdienstform und einer durch calvinistische Theologie geprägte Predigt. Die Untersuchung hat gezeigt, dass die drei Theologen Zinzendorf, Wesley und Spurgeon Ausnahmen darstellen. Zinzendorf ist eher als Lutheraner anzusehen. Spurgeons Baptismus ist jedoch calvinistisch geprägt. Auch der Methodist Wesley versteht sich noch im weitesten Sinne als Calvinist.

Auf die philosophischen Voraussetzungen bezogen kann man festhalten, dass die meisten untersuchten Prediger ähnliche Vorstellungen wie Edwards hatten. Dies gilt zunächst für die Puritaner und für Zinzendorf. Allerdings konnte in dieser Forschung für die Puritaner keine Ideenlehre nachgewiesen werden. Während sich in der Illuminationslehre bei den Puritanern und Zinzendorf überwiegend Ähnlichkeiten zu Edwards finden, kann man bei der Sinneslehre Unterschiede feststellen. Sowohl zwei Puritaner (Flavel und Shepard) als auch Zinzendorf kennen den Sachverhalt, den Edwards mit dem Begriff *sense of the heart* beschreibt. Flavel und Shepard verwenden den Begriff *compunction* für eine gefühlte Sündenerkenntnis. Zinzendorf spricht eher von einem Sinn des natürlichen Menschen für das Göttliche. Edwards versteht den *sense of the heart* als von Gott gegebenem Sinn für das Göttliche beim natürlichen Menschen. Flavel versteht den neuen Sinn für die „Süße“ Christi beim Wiedergeborenen ähnlich wie Edwards. Weder Zinzendorf noch die Puritaner vertreten den Ansatz der Ideenlehre Edwards', die Wiedergeburt als *a new simple idea* zu beschreiben.

Bezogen auf die Vorgänger Edwards' in der Zeit vor der Epoche des „Great Awakening“ kann Edwards an die philosophischen Voraussetzungen seiner Vorgänger anknüpfen. Dies betrifft vor allem die Illuminationslehre und Sinneslehre bei seinem Großvater und bei seinem Gegner Charles

---

<sup>354</sup> Nach Sass ist der Kontext ausschlaggebend (Sass 2011:28).



Chauncy. Beide beschrieben diese und vertraten eine Ideenlehre. Allerdings unterscheidet sich die Illuminationslehre und Sinneslehre Chauncys dahingehend von den philosophischen Voraussetzungen bei Edwards, dass Chauncy jeden *new sense* als von Gott gegebene Fähigkeit ablehnt, da er die Wirkung auf die Sinne als Folge der Illumination versteht. Weder der Großvater noch der Vater Edwards', noch sein Gegner oder der Vorläufer der Erweckungsbewegung Frelinghuysen vertreten den Ansatz der Ideenlehre Edwards', die Wiedergeburt als *a new simple idea* zu beschreiben.

Die Zeitgenossen Edwards' vertreten im Großen und Ganzen die gleichen philosophischen Voraussetzungen. George Whitefield und John Wesley kommen dem Begriff des *new sense* bei Edwards sehr nahe, indem sie von einem *supernatural sense* und einer *spiritual sensation* sprechen. Wesley versteht die Wiedergeburt in seiner Ideenlehre allerdings nicht wie Edwards als *a new simple idea*.

Bei den Predigern in der Epoche des „Second Great Awakening“ sind die philosophischen Voraussetzungen vor allem bei Timothy Dwight vorhanden. Timothy Dwight bezeichnet die Gefühlswelt des Wiedergeborenen ähnlich wie Edwards als *new relish*. Ähnliche philosophische Voraussetzungen finden sich aber auch in den Predigten von Charles Finney und Asahel Nettleton. Selbst der englische Baptistenprediger Charles Haddon Spurgeon, der wohl nicht von der Theologie aus Amerika beeinflusst war, kennt eine Illuminations – und Sinneslehre. Weder Edwards' Enkel noch die anderen Erweckungsprediger in der Epoche des „Second Great Awakening“ vertreten den Ansatz der Ideenlehre Edwards', die Wiedergeburt als *a new simple idea* zu beschreiben. Auch bei Spurgeon ist dieser Denkansatz nicht zu finden.

Auf die theologischen Grundlagen bezogen kann man festhalten, dass die Puritaner sowohl eine *Covenant Theology*, als auch die calvinistische Erwählungslehre gelehrt haben. Auch Zinzendorf muss als Lutheraner eine Art „Erwählungslehre“ vertreten haben. Eine *Covenant Theology* konnte in dieser Forschung bei ihm nicht nachgewiesen werden. Die Puritaner betonten wie Edwards eine Präparationslehre, die dieser jedoch modifiziert hat. In Bezug auf Edwards' Verständnis von Gesetz und Evangelium gibt es bei dem Puritaner Sibbes und bei Zinzendorf Unterschiede. Unterschiede gibt es auch im Verständnis der Rhetorik von Edwards als *rhetoric of sensation* und den untersuchten Predigern.

Wenn man das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards mit dem von Sibbes vergleicht, stellt man fest, dass Sibbes ein geringeres Gewicht auf das Gesetz legt als Edwards. Trotzdem spricht er wie Edwards von einer Sündenerkenntnis durch das Gesetz, die den Menschen verletzt. Sibbes und Shepard betonen die Bedeutung einer Schreckenserfahrung. Auf jeden Fall ist die Sündenerkenntnis wie bei Edwards mit der Selbstprüfung verbunden. Vergleicht man Zinzendorf mit Edwards, stellt man eine Veränderung in der Reihenfolge von Gesetz und Evangelium fest verbunden mit der Tatsache, dass Zinzendorf Sündenerkenntnis nicht als Folge der Verkündigung von Gesetz und Evangelium sieht, sondern als Folge der Betrachtung des Leidens Christi. Dieser Ansatz führt sowohl zur

Ablehnung des hallischen „Bußkampfes“, als auch zu einer anderen Heiligungslehre. Sibbes und Flavel waren keine „Höllenprediger“, wohin gegen Shepard die Höllenpredigt als rhetorisches Mittel vertreten hat. Zinzendorf lehnte die Höllenpredigt ab.

Auf seine Vorgänger bezogen kann man sagen, dass Edwards' Großvater und sein Vater als Puritaner sowohl die *Covenant Theology* als auch die calvinistische Prädestinationslehre vertreten haben. Bei seinem Vater kann man sogar wie bei Edwards in seiner *Covenant Theology* ein nationales Verständnis der Sündenerkenntnis finden. Die Präparationslehre seines Großvaters unterscheidet sich von der seines Vaters, der eher dem Ansatz der klassischen *ordo salutis* anhängt. In der Präparationslehre finden sich beim Großvater Ähnlichkeiten zu Edwards' Bekehrungsmorphologie, da er wie Edwards von Gottes vielseitigem Wirken und einer Vielfalt in der *ordo salutis* spricht. Wie sein Großvater, Vater, Gegner und auch der Vorläufer der Erweckungsbewegung Frelinghuysen betont Edwards den ersten Gebrauch des Gesetzes. Edwards kann also an die theologischen Grundlagen seiner Vorgänger anknüpfen, auch wenn er den Calvinismus seiner Vorgänger modifiziert. Hier unterscheidet sich der arminianische Ansatz von Charles Chauncy vom Calvinismus der anderen Vorgänger Edwards'. In der *ordo salutis* steht Edwards seinem Großvater näher als seinem Vater, da dieser auch von einem vielfältigen Wirken Gottes am Menschen ausgeht. Der stärkste Unterschied zum Denkansatz seiner Vorgänger betrifft seine *rhetoric of sensation*.

Die Zeitgenossen Edwards' vertreten im Großen und Ganzen dieselbe Theologie. Allerdings versteht sich Wesley am äußersten Rand des Calvinismus, so dass man ihn auch schon für einen Arminianer gehalten hat. Er vertritt nach den Ergebnissen dieser Forschung auch keine *Covenant Theology*. Die Erweckungsprediger der Epoche des „Great Awakening“ vertreten die puritanische Präparationslehre und den ersten Gebrauch des Gesetzes in der reformatorischen Theologie. Am stärksten unterscheidet sich Edwards' Rhetorik von den untersuchten Erweckungspredigern. Während Edwards seine *rhetoric of sensation* aufgrund der Lockeschen Philosophie entwickelt, steigern die Erweckungsprediger, angefangen von Whitefield bis Davenport, die Ansprache auf die Emotionen.

Die Nachfolger Edwards' prägt eine ähnliche Theologie wie die Theologie von Jonathan Edwards. Jedoch sind sie besonders von dem älteren Edwards und seinem Werk *Freedom of the will* beeinflusst, weil ihnen die *moral ability* eine verkürzte Zeit der *preparation* ermöglicht. Sie haben die *Covenant Theology* und die calvinistische Erwählungslehre vertreten. Eine Ausnahme bildet der Arminianer Finney. Charles Grandison Finney führt seine Theologie zwar auf Edwards zurück, hat sich aber völlig von der calvinistischen Erwählungslehre bzw. der Infusionstheorie gelöst, die Edwards noch vertreten hat (Strobel 2013:196ff.). Verbunden mit seiner wohl aus dem Methodismus stammenden evangelistischen Praxis löst Finney eine arminianische Entwicklung in der evangelikalen Evangelisation aus, die bis heute Auswirkungen hat. Dem englischen Baptistenprediger Charles Haddon Spurgeon ist es wichtig, dass seine Zuhörer nicht bei der Sündenerkenntnis stehen bleiben. Er ist

dabei aber wohl nicht von der theologischen Entwicklung in Nordamerika beeinflusst worden. Von der neueren Entwicklung in der Evangelisation durch Finney grenzt er sich als Calvinist ab.

Im Vergleich mit den anderen Erweckungspredigern ist daher Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis von ähnlichen Voraussetzungen sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie geprägt. Diese Erkenntnis kann als ein Ergebnis der vorliegenden Forschung gewertet werden. Mit den Ausnahmen von Nikolaus Graf von Zinzendorf, John Wesley und Charles Grandison Finney vertreten alle untersuchten Prediger einen calvinistischen Ansatz in ihrer Theologie. Zinzendorf ist der einzige, dessen Verständnis von Sündenerkenntnis sich grundlegend von dem Edwards' unterscheidet. Er ändert die Reihenfolge von Gesetz und Evangelium und erkennt die Sündenerkenntnis im Betrachten der Leiden Christi. Edwards kann in der Föederaltheologie, Erwählungslehre, Präparationslehre und Verkündigung von Gesetz und Evangelium direkt an die Puritaner anschließen, wobei Richard Sibbes der Theologie von Zinzendorf am nächsten kommt. Wie die Puritaner vertreten auch Edwards' Großvater Solomon Stoddard, sein Gegner Charles Chauncy, sein Vater Timothy Edwards und Theodorus von Frelinghuysen die Notwendigkeit des Geisteswirkens in der Bekehrung. Diese theologischen Grundlagen prägen die Theologie auch der Zeitgenossen Edwards', George Whitefield und Gilbert Tennent. Trotz arminianischer Ansätze in ihrer Theologie vertreten sowohl John Wesley als auch Charles Grandison Finney eine klare Betonung der Notwendigkeit von Sündenerkenntnis. Diese findet sich auch in den Schriften des Gegners Finneys und Charles Haddon Spurgeons. Die Nachfolger Edwards sind allerdings eher an einer kurzen Präparationszeit interessiert. Spurgeon warnt davon, bei der *preparation* stehenzubleiben. So hat die vorliegende Untersuchung nicht nur ergeben, dass für Edwards' Verständnis philosophische Voraussetzungen und theologischen Grundlagen maßgeblich sind. Sie hat auch ergeben, dass dieses Verständnis von Sündenerkenntnis in der Theologie der Vorgänger Edwards' verwurzelt ist und daher auch von seinen Zeitgenossen und Nachfolgern aufgenommen wird.

Man könnte sich nun fragen, was das Beobachtete für ein besseres Verständnis bei Edwards beiträgt und ob es bei Edwards dabei neue Nuancen gibt. Der theologische Vergleich des Verständnisses bei Jonathan Edwards lässt einerseits theologische Ähnlichkeiten und mögliche theologische Wurzeln im Gedankengut von Edwards deutlicher werden. Der Vergleich hilft, das Gedankengut Edwards von anderen theologischen Entwicklungen (wie z.B. arminianischen Tendenzen) abzugrenzen. Andererseits werden Edwards' Propria im Verständnis von Sündenerkenntnis deutlicher erkennbar (z.B. seine metaphysischen Vorstellungen), da sie sich so nicht bei allen untersuchten Erweckungspredigern und Theologen finden. Dabei ist es interessant, dass sich trotz unterschiedlicher Theologien (z.B. arminianische Ansätze wie bei Wesley und Finney) wichtige Ähnlichkeiten im Verständnis von Sündenerkenntnis finden (z.B. die Illuminationslehre, die Präparationslehre, die Lehre von Gesetz und Evangelium). Es finden sich auch ähnliche inhaltliche Schwerpunkte (z.B. Gesetz

und Evangelium, Gericht und Gnade). Die Untersuchung kann aber auch deutliche Unterschiede zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards ausmachen (z.B. gegenüber Zinzendorf, Wesley und Finney). Bei diesen Erweckungspredigern ist das Verständnis von Sündenerkenntnis zwar ähnlich, wird aber in einem anderen arminianischen Kontext verstanden. Den untersuchten Puritanern fehlt z.B. der föderalistische Ansatz im Sinne eines nationalen Verständnisses von Sündenerkenntnis. Der Vergleich des Verständnisses von Edwards mit der Philosophiegeschichte lässt einerseits philosophische Ähnlichkeiten und mögliche philosophische Wurzeln im Gedankengut Edwards deutlich werden. Er ermöglicht auch eine Abgrenzung von dem ausschließlich empiristisch interpretierten Verständnis bei Edwards und zeigt seine eigentlichen Wurzeln auf. Der theologiegeschichtliche Vergleich des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards lässt einerseits theologische Ähnlichkeiten und mögliche theologische Wurzeln im Gedankengut Edwards deutlich werden. Der vorliegende Vergleich hilft dabei, das Gedankengut von Edwards von anderen theologischen Entwicklungen (wie z.B. arminianistischen Tendenzen) abzugrenzen.



### TEIL III: THEOLOGIEGESCHICHTLICHE EINORDNUNG DES VERSTÄNDNISSES VON JONATHAN EDWARDS IM SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHEN VERGLEICH

Das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards schließt seine philosophischen Voraussetzungen ebenso ein wie seine theologischen Grundlagen. Die philosophischen Voraussetzungen betreffen seine Illuminationslehre, seine Lehre über die Sinne und seine Ideenlehre. Um die theologischen Voraussetzungen des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards nachvollziehen zu können, sind sowohl seine *Covenant Theology* (Föederaltheologie) und seine Erwählungslehre, als auch seine Präparationslehre sowie seine Verkündigung von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik zu berücksichtigen. Durch die Rhetorik beabsichtigt Edwards seine Theologie „an den Mann“ zu bringen. Deshalb wird seine Rhetorik an dieser Stelle in diesen Vergleich miteinbezogen.

Im dritten Teil der Dissertation wird daher nach den Wurzeln im Denken von Edwards geforscht. Auf der Grundlage der neuesten Erkenntnisse werden die philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen bei den untersuchten Personen in Verbindung zu Edwards gestellt.

Bezogen auf die philosophischen Voraussetzungen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis wird in dieser Untersuchung im nächsten Kapitel zunächst erforscht, ob sich wie bei Edwards eine Illuminationslehre bei den hier untersuchten Personen findet. Außerdem soll erforscht werden, ob sich bei den hier untersuchten Autoren wie bei Edwards eine Sinneslehre findet. Schließlich wird untersucht, ob sich die Wurzel für Edwards Ideenlehre bei den hier untersuchten Personen findet.

In der Moralthologie wurden schon teilweise bei den entsprechenden Personen Vergleiche zu Edwards erstellt. Diese betreffen vor allem die Ideenlehre von Edwards. Ähnliches gilt für den Vergleich der philosophischen Voraussetzungen bei den sogenannten *Cambridge Platonists* und weiteren Philosophen, bei denen die Abhängigkeit Edwards' erforscht wird.

Bezogen auf die theologischen Grundlagen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis wird dann im folgenden Kapitel in den Quellentexten der analysierten Autoren nach den Wurzeln der *Covenant Theology* (Föederaltheologie), der calvinistischen Erwählungslehre, der puritanischen Präparationslehre, der reformierten Lehre von Gesetz und Evangelium sowie von Edwards' Rhetorik gefragt. Das Thema „Rhetorik“ wird bei den theologischen Grundlagen eingeordnet, weil sich durch Edwards' Homiletik und Rhetorik auch seine Theologie ausdrückt und Edwards diese drei einsetzt, um bei den Zuhörern Sündenerkenntnis auszulösen.

Edwards wird in der Forschung manchmal als *American Augustine* bezeichnet.<sup>355</sup> Von daher liegt es nahe, seine Theologie mit dem Kirchenvater Augustinus zu vergleichen. In der Forschung wird außerdem eine Verbindung zwischen dem Sündenverständnis des Anselm von Canterbury und Edwards' Sündenverständnis gesehen. Die moderne Forschung hat erkannt, dass Edwards' Moralthologie von der Moralthologie des Thomas von Aquino beeinflusst ist.<sup>356</sup> *Covenant Theology* und Erwählungslehre sind schon von der neueren Forschung im Vergleich mit Edwards in Bezug zur Theologie der Reformatoren gesehen worden.<sup>357</sup> Die Präparationslehre wird auch von der modernen Forschung auf die vorreformatorische Zeit und die Zeit der Reformation zurückgeführt.<sup>358</sup> Die Rhetorik von Edwards wird gemeinhin sowohl vom Puritanismus als auch von der Philosophie John Lockes beeinflusst verstanden.

So kann bei den ausgewählten Personen nach den Wurzeln der philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen gesucht werden. Die Untersuchung wertet jeweils Quellentexte aus und bezieht die Erkenntnisse der Sekundärliteratur mit ein.

Es werden im Folgenden die Wurzeln der philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen für das Verständnis von Sündenerkenntnis bei den folgenden Personen gesucht: beim Kirchenvater Augustinus, bei den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino, beim Reformator Jean Calvin und bei den nachreformatorischen Theologen Francisco Turretino und Petrus van Mastricht. Zusätzlich werden die philosophischen Voraussetzungen bei den folgenden Personen mit Edwards verglichen, bei den *Cambridge Platonists* (John Smith, Henry More, Ralph Cudworth), beim Puritaner Alexander Richardson, bei dem französischen Philosophen Nicholas Malebranche und bei dem britischen Bischof George Berkeley.

---

<sup>355</sup> Die Theologie Edwards' wird in der Forschung immer wieder mit dem Kirchenvater Augustinus und dem mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquino verglichen. So kommen Michael J. McClymond und Gerald R. McDermott zu dem folgenden Ergebnis: „Edwards's embrace of metaphysics and metaphysical argumentation ... placed him nearer to such patristic and medieval thinkers as Augustine, Anselm, Aquinas, and Bonaventure.“ (McClymond & McDermott 2012:105).

<sup>356</sup> So geht Edwards von der augustinischen Lehre der Erbsünde genauso aus wie von Anselm's Sündenverständnis. Man kann bei Edwards' Anklänge an Thomas von Aquino finden (Danaher 2004:253; McClymond & McDermott 2012:6,250,300-301,702-703).

<sup>357</sup> Die theologischen Wurzeln der *Covenant Theology* in seinen Schriften, sein calvinistischer Hintergrund und die Einordnung seiner Theologie in die Zeit der Reformation und Nachreformation ist durch McClymond und McDermott dargestellt worden (McClymond & McDermott 2012:324ff.,322ff.,390ff.). Dabei ist bemerkt worden, dass Luther und Edwards sich in der Frage der Beziehung der Rechtfertigung zur Heiligung von Calvin unterschieden haben (:322ff.,324ff.,390ff.,403). Auch hat sich der Calvinismus Edwards' von dem seiner Zeitgenossen unterschieden (Holifield 2007:158). In der Forschung ist daher auch immer wieder die Stellung Edwards' zum Calvinismus diskutiert worden. Schließlich hat er auch immer den Arminianismus bekämpft (Zakai 2007:93; Vetö 2008:144; McClymond & McDermott 2012:28,85,322-223,334,336-338,364-365,382,387,391-396).

<sup>358</sup> Der Vergleich mit Edwards' Präparationslehre geht in der Forschung bis auf Augustinus und Thomas von Aquino zurück. Aber die Präparationslehre findet sich auch in den Schriften Martin Luthers und Jean Calvins. Sie findet sich ebenso in den Werken von Petrus van Mastricht und Francisco Turretino. Richard Sibbes, Thomas Shepard und John Flavel gehören zu den Puritanern, deren Präparationslehre mit Edwards verglichen wird. Der Bezug zur Synode in Dordrecht wird in die Forschung zur Präparationslehre ebenfalls miteinbezogen (Beeke & Smalley 2013:19-35,44-52,92-98,177-190,201-223,227-232). Joel R. Beeke und Paul M. Smalley haben die Präparationslehre Edwards' erarbeitet.

Bei dem Kirchenvater Augustinus und den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino handelt es sich um Vertreter mit ideengeschichtlichen Wurzeln, die durch Zwischenglieder letztendlich einen Einfluss auf Edwards ausgeübt haben. Den Reformator Jean Calvin (z.B. *WJE* 1:125; *WJE* 2:64,278,314,322)<sup>359</sup> und die nachreformatorischen Theologen Francisco Turretino (*WJE* 2:73; *WJE* 8:731-751) und Petrus van Mastricht (*WJE* 2:337; *WJE* 13:319; *WJE* 15:180) hat Edwards zitiert und auf die *Cambridge Platonists* John Smith (*WJE* 2:217; *WJE* 10:192), Henry More (*WJE* 6:208; *WJE* 24,II:1040) und Ralph Cudworth (*WJE* 24,I:110; *WJE* 23:640; *WJE* 16:700) immer wieder Bezug genommen (*WJE* 6:123; *WJE* 10:6,9; *WJE* 21:25 vgl. auch McClymond & McDermott 2012:11,415,596n.41).

Bei Alexander Richardson sehen zumindest zwei Forscher eine ideengeschichtliche Wurzel im Denken von Edwards. Der ideengeschichtliche Einfluss John Lockes auf Edwards ist wissenschaftlich anerkannt. Man weiß auch, dass Edwards Lockes Schriften gelesen und zitiert hat (*WJE* 1:138, *WJE* 3:55; *WJE* 6:61; *WJE* 12:489).

Beim französischen Philosophen Nicholas Malebranche und dem britischen Bischof Berkeley handelt es sich um Vertreter mit ideengeschichtlichen Wurzeln, die durch Zwischenglieder letztendlich einen Einfluss auf Edwards hatten, Ähnlichkeiten mit Denkweisen von Edwards aufweisen bzw. von den gleichen Wurzeln wie Edwards geprägt sein mögen. Letzterer wird zumindest in der neueren Forschung diskutiert.

Die Untersuchung erfolgt wo immer möglich auf der Grundlage der Primärtexte, wird aber durch die Erkenntnisse der Sekundärliteratur unterstützt. Zunächst werden die philosophischen Wurzeln zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards untersucht. In einem zweiten Teil (Kapitel 10) widmet sich die Untersuchung der Frage nach den theologischen Wurzeln.

---

<sup>359</sup> Edwards hat es abgelehnt, mit der Theologie Calvins verglichen zu werden. In der neueren Forschung wird diese Selbsteinschätzung aber hinterfragt und anders bewertet. Edwards hat sich nach seinen eigenen Aussagen eher auf die nachreformatorischen Theologen Turretino und van Mastricht bezogen (McClymond & McDermott 2012:321-322ff.).



## 9. Philosophische Wurzeln zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards

Nach Perry Miller ist Edwards der größte Philosoph und Theologe Amerikas. Ein anderer anglo-amerikanischer Historiker hat ihn als „the foundation stone in the history of American philosophy“ bezeichnet (McClymond & McDermott 2012:102). Edwards ist in Deutschland immer noch weitgehend unbekannt.<sup>360</sup> Er wird in der Regel als empirischer Religionspsychologe in der Zeit der Frühaufklärung eingeordnet (Dietz 2014:356-357).

In der Darstellung der Moralthologie Edwards sind schon teilweise Vergleiche mit den philosophischen Voraussetzungen von Edwards bei den entsprechenden Theologen und Philosophen erstellt worden. Diese betreffen vor allem die Ideenlehre Edwards'. Ähnliches gilt für den bereits erforschten Vergleich seiner philosophischen Abhängigkeiten bei den sogenannten „Cambridge Platonists“ und weiteren Philosophen, bei denen die Abhängigkeit Edwards' erforscht wird.

Hinsichtlich der philosophischen Voraussetzungen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis wird im nächsten Kapitel sukzessiv erforscht, ob sich bei den hier untersuchten Personen eine Illuminationslehre, eine Sinneslehre und eine Ideenlehre findet.

### 9.1 Die Illuminationslehre

Im Folgenden wird nach einer Illuminationslehre beim Kirchenvater Augustinus, den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino, sowie dem Reformator Jean Calvin und den nachreformatorischen Theologen Francisco Turretino und Petrus van Mastricht gesucht. Es schließt sich die Analyse des *Cambridge Platonist* John Smith sowie dem Puritaner Alexander Richardson und den Philosophen John Locke, Nicholas Malebranche und George Berkeley an. Im Folgenden wird die Illuminationslehre des Kirchenvaters Augustinus dargestellt.<sup>361</sup>

---

<sup>360</sup> Von deutscher Seite wird Edwards im „Erweckungspuritanismus“ eingeordnet. Aber er ist auch ein Klassiker in Bezug auf die Bewertung religiöser Gefühle. Geistesgeschichtlich wirkt Edwards damit in der Nähe der empirischen Empfindsamkeit (*sentimentalism*) und im Übergang vom Puritanismus zum Evangelikalismus. Edwards beschreibt den „Prozess der Selbstaufklärung der Religion“ und eine Konzeption von Gefühlsverständnis, das die Verbindung von Kognition und Emotion betont und wird als Verfechter einer *emotional liberty* und Wegbereiter vertiefter Authentizitätskultur religiöser Empfindungen gesehen. Er ist nach dieser Einschätzung ein Vertreter einer „Innerlichkeitskultur“, die eigene seelische Bedürfnisse sensibel wahrnehmen konnte und dafür eine hochqualifizierte Ausdrucksweise gefunden hat. Man kann diese Pflege der Innerlichkeit geistesgeschichtlich in einer Epoche der Empfindsamkeit und Romantik festmachen. Sie ist aber auch ein unverzichtbares Erbe einer christlichen Frömmigkeitskultur (Dietz 2015:31,44,77,116,147,186,365).

<sup>361</sup> Nach der Illuminationslehre des Augustinus ist Christus das Licht, das Erkenntnis bewirkt. Gläubige können lebenslange Erleuchtung in ihrem Verstand erfahren. Damit knüpft er an seine Aussage in der Schrift *soliloquia* an, in der er Gott selbst als das Licht bezeichnet. Durch die Erleuchtung entstehen neue Konzepte der Wirklichkeit. Dadurch entstehen immer weitere Ideen. Christus wirkt durch den Heiligen Geist im Gläubigen. Augustinus lädt den Gläubigen ein zu intensiverer Erleuchtungserfahrung. Er spricht sogar von *newly illumined eyes* bei den Gläubigen (Schumacher 2009:86-87,87n.275,89-92).

### 9.1.1 Die Illuminationslehre von Augustinus

non haec amo, cum amo deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam olorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae (Bernhart 1960:496, Confessiones x.6.8)<sup>362</sup>

Der Kirchenvater Augustinus (354-430) war Bischof in Nordafrika. Durch das Studium des griechischen Philosophen Platon wird er zum Neuplatoniker. Augustinus ist der bedeutendste Kirchenvater der Patristik (Spierling 2010:102ff.; Olson 1999:256ff.). Die Illuminationslehre<sup>363</sup> des Kirchenvater Augustinus<sup>364</sup> geht auf sein Trinitätsverständnis zurück (Cross 2012:60-61).<sup>365</sup> Es ist Gott, der den Menschen erleuchtet. Dort, wo Platon von Formen spricht, setzt Augustinus Gott (Grenz 1997:89-91; Schumacher 2009:18,40).<sup>366</sup> Beim Wiedergeborenen handelt es sich aber um eine andere Art der Erleuchtung als beim Nichtwiedergeborenen.<sup>367</sup>

In seiner Schrift *Soliloquia* (1.8.15) äußert sich der Kirchenvater Augustinus zum Thema „Licht“ und meint, die Seele sei so lange unsichtbar, solange sie nicht vom Licht beleuchtet wird. In seiner Schrift *De Trinitate* (15.27.50) spricht er von Gottes Licht (Kreuzer 2001:362,364):<sup>368</sup>

Nempe ergo multa uera uidisti eaque discreuisti ab illa luce qua tibi lucente uidisti. attolle oculos in ipsam lucem et eos in ea fige si potes ... sed illa luxquae non est quod tu et noc tibi

---

<sup>362</sup> „Nichts von all dem liebe ich, wenn ich liebe meinen Gott. Und dennoch liebe ich ein Licht und einen Klang, und einen Duft und eine Speise und eine Umarmung, wenn ich liebe meinen Gott: Licht und Klang und Duft und Speise und Umarmung meinem inneren Menschen. Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfäßt“ (Augustinus 1960:497,499).

<sup>363</sup> Interessant ist der Kommentar von Roland Nash zur Illuminationslehre Augustins: „... no other important aspect of Augustine's philosophy is as difficult to understand and to explain as this notion that God in some way illumines the mind of man“ (Schumacher 2009:10).

<sup>364</sup> Augustinus verbindet in seiner Metaphysik paulinische Gnadenlehre und Neuplatonismus (Dinkler 1934:168). Dies macht er in seiner Schrift *De Civitate* deutlich (:169). Nach Augustinus ist ohne Gottes Hilfe keine Erkenntnis möglich. Diese geschieht durch göttliche Erleuchtung (Dinkler 1934:169 s. auch Dinkler 1934:168-169).

<sup>365</sup> Die Illuminationslehre des Augustinus hat Schumacher (2009) beschrieben (vgl. auch Lootens 2012:60-61). Danach hat die Illuminationslehre ein kognitives Element. Es geht letztlich um die Gotteserkenntnis. Es ist Christus, der neue Lehrer, der den Menschen durch die Illumination vorbereitet. Christus offenbart die Dreieinigkeit Gottes allen Menschen. Gott selbst ist das Licht. Daher fehlt dem nichtchristlichen Denken die wahre Gotteserkenntnis (:11-14,86,88,91,94).

<sup>366</sup> Dionysius von Areopagita war wohl der erste christliche Theologe, der den Neuplatonismus plotinisch-proklischer Prägung in die christliche Theologie gebracht hat. Auch Augustinus hat die neuplatonischen Lichtspekulationen übernommen und christlich weiter umgeformt. Die Wahrheit wird in der Idee geschaut. Die Verbindung zwischen Idee und Erkenntnisobjekt erfolgt nach neuplatonischer Lehre durch das Licht: der Erkenntnisvorgang ist ein Lichtprozess. Von diesem Lichte erleuchtet sieht die Seele das Intelligible, das in ihr aufleuchtet. Die Lichtquelle sieht sie dabei nicht (Dettlof 1986:140,145).

<sup>367</sup> Schumacher beschreibt Augustins Illuminationslehre beim Wiedergeborenen als übernatürlich (Schumacher 2009:18.40). Augustinus unterscheidet zwei Arten, wie man die Erleuchtung empfangen kann (:3,273-282). Schumacher beschreibt diese zwei Arten als körperliche und geistliche Vision (:40n.115.116). Schumacher beschreibt Augustins Verständnis der *spiritual vision*: „In spiritual vision, the mind makes a mental image [*phantasm*] of a corporeal object to determine the nature of the object“ (:40). Diese Art von „imagination“ bei Augustinus wird von Schumacher beschrieben (:50) Nach Augustinus sind diese „unkörperlichen“ Objekte die Ideen, die letztlich von Gottes Idee ausgehen (:51).

<sup>368</sup> „Viel Wahres hast Du also wahrhaftig gesehen, du hast es von jenem Lichte, in dessen Leuchten dein Sehen geschah. Erhebe deine Augen zu diesem Lichte und hefte sie an es, wenn du es kannst ... Aber jenes Licht, das nicht ist, was du bist, zeigte dir auch dies, dass etwas anderes sind die unkörperlichen Ähnlichkeiten der Körper und etwas anderes das Wahre ist, das wir, sind jene Ähnlichkeiten zurückgewiesen, mit Einsicht schauen“ (Augustinus 2001:363,365).

ostendit aliud esse illas incorporeas similitudines corporum et aliud esse uerum quod eis reprobates intelligentia contuemur. Haec et alia similitur certa oculis tuis interioribus lux illa monstrauit.

In seiner Schrift *De magistro* (12.40) spricht er von der Notwendigkeit der Erleuchtung (Mojsisch 1998:106):<sup>369</sup>

Cum vero de his agitur auae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse ... Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus deo intus pandente manifestis; itaque de his etiam interrogates respondere posset.

Augustinus setzt an die Stelle von Platons widerspiegelnden Formen und Plotins „das Eine“, Gott. Es ist wie bei Edwards Gott, der die Menschen erleuchtet. Augustinus erkennt beim Wiedergeborenen wie Edwards eine andere, übernatürliche Art der Erleuchtung. Augustinus spricht wie Edwards von der Notwendigkeit der Erleuchtung.<sup>370</sup>

### 9.1.2 Die Illuminationslehre von Anselm von Canterbury

Der mittelalterliche Theologe Anselm von Canterbury (1033-1109) war Erzbischof von Canterbury. Zu den wichtigsten Maximen seiner Theologie und Philosophie, die auch Gottesbeweise beinhaltet, gehört sein Prinzip *Fides quaerens intellectum* (Spierling 2010:109,370; Olson 1999:317ff. ). Er vertrat u.a. die Satisfaktionslehre in der Soteriologie.

Bezogen auf seine Illuminationslehre kann man eine Wirkung der Gedanken des Augustinus auf Anselm nachweisen.<sup>371</sup> Man kann sie daher sogar als *Augustinian* bezeichnen. Anselm lehrt die Illumination wie Augustinus und er betont, dass die Menschen durch den Sündenfall in Blindheit verfallen sind und daher Erleuchtung durch Gott brauchen (Schumacher 2009:125-126,273-282). In seiner Schrift *Proslegion* formuliert Anselm von Canterbury im ersten Kapitel seine Illuminationslehre in Gebeten. Er bittet Gott um die Erleuchtung (Theis 2005:18). Er sehnt sich danach, Gottes

---

<sup>369</sup> „Wenn aber über das gehandelt wird, was wir mit dem Geist erblicken, d.h. mit vernünftiger Einsicht, sprechen wir zwar von dem, was wir in jenem inneren Licht der Wahrheit unmittelbar anschauen, wodurch der sog. innere Mensch erleuchtet wird und woran er sich erfreut, aber auch dann weiß unser Zuhörer, wenn er jenes auch selbst mit abgeschiedenen und einfachem Auge sieht, das, was ich sage, durch eigene Betrachtung, nicht durch meine Wörter. Also belehre ich, obgleich ich Wahres sage, nicht einmal den, der Wahres anschaut; er wird nämlich nicht durch meine Wörter belehrt, sondern durch die Sachen als solche, die ihm offenkundig sind, weil Gott sie ihm innerlich eröffnet; deshalb könnte er, würde er danach gefragt, darüber auch Antwort erteilen“ (Augustinus 1998:107).

<sup>370</sup> Edwards' Illuminationslehre wird in der Forschung mit der Illuminationslehre des Kirchenvaters Augustinus verglichen. Nach Ansicht des Kirchenvater Augustinus sehen wir in Gottes Licht das Licht. Dasselbe hat Edwards auch gelehrt. Aber der *modus operandi* der Wahrnehmung unterscheidet sich bei Edwards nach seiner Predigt „A Supernatural and Divine Light“ von dem des Augustinus, da er zwei verschiedene Wahrnehmungsmöglichkeiten kennt. Bei Edwards sind im Vergleich zu Augustinus auch die menschlichen Fähigkeiten von Bedeutung (McClymond 1998:19). Daher unterscheidet sich die Illuminationslehre des Augustinus von der Illuminationslehre Edwards' (:121n.59).

<sup>371</sup> Die Illuminationslehre von Anselm von Canterbury hat Schumacher (2009) erarbeitet. Anselm von Canterbury kann demnach als Augustinianer angesehen werden (:125-128). Der Prozess, Gott ähnlicher zu werden, geschieht nach Anselm von Canterbury durch die Illumination durch Gott. Je mehr das Bild Gottes erneuert wird, desto mehr erhellt das Licht den Verstand des Menschen.

Licht zu schauen (:20). Im vierten Kapitel dankt er Gott für seine Erleuchtung (:26).<sup>372</sup> Im neunten Kapitel spricht er davon, dass er sich nach Gottes Licht ausstreckt und sich selbst zu verstehen sucht: „adiuva me iuste et misericors Deus, cuius lucem quaero, adiuva me ut intellegam quod dico“ (:36).<sup>373</sup> In Kapitel 14 erkennt er, dass seine Seele von Gott nur durch die Erleuchtung etwas versteht: „Aut potuit omnino aliquid intellegere de te, nisi per ‚lucem tuam et veritatem tuam‘?“ (:46).<sup>374</sup> In Kapitel 16 erklärt er, dass er alles durch die Erleuchtung wahrnimmt: „Vere, domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitat ... et tamen quidquid video, per illam video, sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt“ (:50).<sup>375</sup>

Anselm von Canterbury vertritt eine augustinisch beeinflusste Illuminationslehre. Er betont wie später Edwards, dass die Menschen durch den Sündenfall in Blindheit verfallen sind und daher Erleuchtung durch Gott brauchen. Er bittet Gott um Erleuchtung. Er sehnt sich danach Gott zu schauen.

### 9.1.3 Die Illuminationslehre von Thomas von Aquino

Thomas von Aquino (1225-1274) verbindet das Gedankengut des Aristoteles mit dem platonisch-neuplatonischen Gedankengut. Seit 1879 ist seine Theologie für die römisch-katholische Kirche verbindlich. Er war u.a. Hoftheologe des Papstes (Spierling 2010:122ff.; Olson 1999:317ff.). Thomas von Aquino hat sich gegen die franziskanische Interpretation der Illuminationslehre von Augustinus gewehrt und dabei dennoch die grundlegende augustinische Lehre beibehalten und durch einen aristotelischen Ansatz modifiziert. Allerdings kann man auch sagen, dass er der Illuminationslehre einen geringeren Wert beigemessen hat als Augustinus.<sup>376</sup> Später haben die Franziskaner die Illuminationslehre von Augustinus abgelehnt. Diesen Ansatz findet man noch nicht bei Thomas von Aquino (Schumacher 2009:3,273-282).<sup>377</sup>

Damit der Mensch Gotteserkenntnis haben kann, braucht der Mensch nach Ansicht von Thomas von Aquino das Licht der Gnade (:231). Die Augen des Verstandes müssen das Licht der Herrlichkeit

---

<sup>372</sup> „Dank Dir, guter Herr, Dank Dir, weil ich das, was ich früher durch Dein Geschenk geglaubt habe, jetzt durch Deine Erleuchtung so verstehe, dass ich, wollte ich nicht glauben, dass Du bist, es nicht verstehen könnte“ (Theis 2005:27).

<sup>373</sup> „Hilf mir, gerechter und barmherziger Gott, dessen Licht ich suche, hilf mir, damit ich verstehe, was ich sage.“ (:37).

<sup>374</sup> „... oder konnte sie überhaupt etwas von Dir verstehen, außer durch Dein Licht und Deine Wahrheit?“ (:47).

<sup>375</sup> „Wahrlich, Herr, dies ist das unzugängliche Licht, in dem Du wohnst...was auch immer ich sehe, sehe ich durch es, so wie das schwache Auge das, was es sieht, durch das Licht der Sonne sieht“ (:51).

<sup>376</sup> Die Illuminationslehre des Thomas von Aquino wurde von Schumacher (2009) erarbeitet. Danach kann man Thomas von Aquino als Augustinianer bezeichnen (225-240). Nach Ansicht von Thomas von Aquino ist Gott die Ursache aller Erkenntnis. Erst in einem zweiten Sinn kann die Erkenntnis des Menschen als Ursache der Erkenntnis bezeichnet werden (:228). Zwar ist der menschliche Verstand fähig auf natürlichem Wege Dinge zu erkennen. Sie haben jedoch alle eine göttliche Ursache und ein göttliches Ziel (:229). Nichtchristen haben nur eine begrenzte Gotteserkenntnis. Nach Ansicht von Thomas von Aquino braucht das Erlösungswerk göttliches Licht als Ergänzung (:231). Nur so wird Gottes Wesen in seiner Dreieinigkeit erkannt.

<sup>377</sup> Allerdings ist dieser Ansatz in der Forschung umstritten. Manchmal wird angenommen, dass Thomas von Aquino Augustinus widersprochen hat.

Gottes sehen (:232). So kann der Verstand dann an Erkenntnis wiedergewinnen, was er durch den Sündenfall verloren hat (:231).

Thomas von Aquino nimmt in seinem Werk *Summa Theologiae* Bezug auf seine Illuminationslehre. Danach hat der Verstand einen „höheren Anteil“ an der Vollendung Gottes im Menschen: „Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliquo similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, *in lumine tuo videbimus lumen*“ (I q.12a 2. c.o.; Aquinas 2008,1:112).<sup>378</sup> Aber die natürliche Kraft der geschaffenen Vernunft genügt nicht. So muss Gottes Gnade eine Erleuchtung bewirken (I q.12a 5.c.o.; Aquinas 2008,1:118):<sup>379</sup>

Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam vivendam, ut ostensum est oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux.

Die Vernunft des Menschen braucht Anteil an dem „Licht der Herrlichkeit“, um die göttliche Natur schauen zu können. Diese Erleuchtung führt zu einem Leben in der Liebe (I q.12 a 6. c.o.; Aquinas 2008,1:120). Die Gnade Gottes ist es, die uns eine vollkommenere Erkenntnis von Gott vermittelt als die natürliche Vernunft. Dies geschieht durch das „Einfließen des Gnadenlichts“ (I q. 12a 13c.o.; Aquinas 2008,1:134). Denn die Gnade stärkt das Licht der Vernunft (I q.12 a.13 ad 2; Aquinas 2008,1:134). Thomas von Aquino hat aber eine *new light*-Erfahrung abgelehnt: „Thomas denied that any ‚new light‘ had to be added to humanity’s ‚natural light‘ of reason except when one was seeking to understand spiritual things. In that case, there might be a ‚habitual gift superadded to nature‘.“ (McClymond & McDermott 2012:701).

Thomas von Aquino hat die augustinische Illuminationslehre durch einen aristotelischen Ansatz modifiziert. Damit der Mensch Gotteserkenntnis haben kann, braucht er wie bei Edwards das Licht der Gnade. Die Augen des Verstandes müssen wie bei Edwards das Licht der Herrlichkeit Gottes sehen. So kann der Verstand die Erkenntnis wiedergewinnen, die er vor dem Sündenfall hatte. Thomas von Aquino spricht sogar vom „Einfließen des Gnadenlichts“. Die Gnade stärkt wie bei Edwards das Licht der Vernunft als natürliche Fähigkeit.

---

<sup>378</sup> „Die Antwort lautet also: um die Wesenheit Gottes zu sehen, ist auf Seiten des Schauvermögens irgendein Ähnlichkeitsbild erforderlich, nämlich die Herrlichkeitsleuchte, die den Verstand zur Gottsicht verstärkt. Von ihr heißt es in Ps. 35,10: ‚In deiner Leuchte sehen wir das Licht‘“ (Bernhart 1985,1:93).

<sup>379</sup> „Da nun die natürliche Wirkkraft des erschaffenen Verstandes zur Wesensschau Gottes nicht hinreicht, wie gezeigt worden ist, so muss ihm aus göttlicher Gnade Verstehenskraft noch zuwachsen. Diese Mehrung der verständlichen Wirkkraft nennen wir Aufleuchtung für den Verstand, wie auch das Einsichtbarliche selbst Leuchte oder Licht heißt“ (1:98).

### 9.1.4 Die Illuminationslehre von Jean Calvin

Der Reformator Jean Calvin (Caŭlvin, Cauvin) ist der Gründer des heutigen Calvinismus (1509-1564). Er musste seine Tätigkeit in Frankreich aus politischen Gründen beenden (Heussi 1981:312ff.). Er studierte Recht, Philosophie und Theologie in Paris, Sorbonne und Straßburg. In Basel veröffentlichte er seine *Institutio* (1536). Bei seinem Pastorat in Genf hat er sein Kirchenwesen verwirklicht. Die Prädestinationslehre ist für seine Theologie charakteristisch (Olson 1999:408ff.; Lindberg 2005:249ff.).

Calvin hat wie auch andere Reformatoren eine Illuminationslehre vertreten (Zuck 1963:191-192). Wahre Erkenntnis ist demnach nur durch die Erleuchtung des Geistes Gottes möglich (Erdt 1980:15). Nach Calvin bewirkt also die Erleuchtung die Sündenerkenntnis (Beeke & Smalley 2013:29).<sup>380</sup>

Die Illuminationslehre Calvins wird auch in den folgenden Zitaten deutlich. Wahres Licht der Erkenntnis geht allein von Gott aus (I, 1, 1 s. Calvin 1559:1). Menschen strahlen jedoch wenigstens „Funken“ von Gottes Wesen aus (I, 4, 4 s. Calvin 1559:6). Auch die Schöpfung selbst kann nach seiner Ansicht (I, 5, 13) nur „Fünkeln“ weitergeben (:11). Außerdem fehlen dem Menschen die Augen, Gott zu erkennen (I,5,13): „inuisibilem (sic) divinitatem repraesentari quidem talibus spectaculis: sed ad illam perspicendam non esse nobis oculos nisi interiore Dei reulatione (sic) per fidem illuminentur“ (:12).<sup>381</sup> Dies macht auch das folgende Zitat deutlich (II,2,19 s. Calvin 1559:89). Es braucht zur Erkenntnis Gottes den Geist der Erkenntnis (III,1,4): „quia frustra caecis se offeret nisi Spiritus ille intelligentiae aperit mentis oculos: vt (sic) rite clamem vocare queas qua caelestis regni thesauri nobis reserantur, eiusque illuminationem mentis nostrae atiem ad videntum“ (:189).<sup>382</sup>

Der Heilige Geist ist es, der den Menschen erleuchtet, an Gott zu glauben (III, 1, 4, s. Calvin 1559:190). Menschen sollen sich nichts auf ihre Erkenntnis einbilden, die sie doch Gott verdanken (I,5,4 s. Calvin 1559:7). Die Erleuchtung durch den Geist wirkt in Verbindung mit dem Wort Gottes (I, 9, 3, s. Calvin 1559:22). Der Geist des Menschen ist gegenüber der Erkenntnis Gottes blind (I, 5, 11 s. Calvin 1559:11). Im Folgenden setzt sich Calvin mit der Theologie von Osiander auseinander. Er erkennt einen gewissen göttlichen Funken im Menschen (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57). Im Anfang war das Ebenbild Gottes vollkommen (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57).

---

<sup>380</sup> Die Illuminationslehre Calvins hat Krusche erarbeitet (1957:255-264). Es ist der Heilige Geist, der durch die Illumination die Blindheit des Verstandes überwindet (:259). Dies geschieht durch Wort und Geist (:260). Krusche formuliert sein Fazit: „Die Erleuchtung hat die Qualität von Neuschöpfung ... Die Erleuchtung ist die Wiedergeburt in ihren noetischen Wirkungen“ (:260). Auch Erdt (1980) nimmt Bezug auf die Illuminationstheorie Calvins (:15). Dabei kann Calvin sowohl von der *illumination of the mind* als auch von *illumination of the heart* sprechen.

<sup>381</sup> „Die unsichtbare Gottheit wird zwar durch solche sichtbaren Dinge zur Schau gestellt, aber uns fehlen die Augen, sie zu sehen, wenn wir nicht durch Gottes innere Offenbarung erleuchtet werden“ (Freudenberg 2012:37).

<sup>382</sup> „...das Licht würde ihnen vergebens scheinen, wenn nicht dieser Geist der Erkenntnis die Augen ihre Gemüts aufäte; man kann ihn deshalb sehr wohl einen Schlüssel nennen, der uns die Schätze des Himmelreichs erschließt (vgl. Offb Joh 3,7), seine erleuchtende Wirkung kann man durchaus als die Sehkraft unseres Gemüts bezeichnen“ (:291).

Der Mensch hat das Licht der Erkenntnis gegenüber anderen Lebewesen (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57). Sich gegen dieses Licht der Erkenntnis aufzulehnen, heißt gegen den Geist zu sündigen (III, 3, 22, Calvin 1559:219).

Nach Calvin bewirkt die Erleuchtung wie bei Edwards durch Gott die Sündenerkenntnis. Denn wahres Licht der Erkenntnis geht allein von Gott aus. Es ist der Heilige Geist wie bei Edwards, der den Menschen erleuchtet. Die Erleuchtung durch den Geist wirkt jedoch in Verbindung mit dem Wort Gottes. Menschen strahlen „Funken“ von Gottes Wesen aus. Der Geist des Menschen ist jedoch wie bei Edwards gegenüber der Erkenntnis Gottes blind. Im Anfang war auch bei Calvin das Ebenbild Gottes vollkommen (Krusche 1957:44-53, 255-260).

### 9.1.5 Die Illuminationslehre von Francisco Turretino

Francisco Turretino (1623-1687) war ein bekannter nachreformatorischer Theologe. Er studierte Philosophie und Theologie u.a. in Genf, Leyden, Paris und Saumur. Er übte aber auch eine pastorale Tätigkeit in Genf und Leyden aus. Er hat theologisch gesehen viel zu der Synode in Dordrecht und zu der reformierten Synode in Saumur beigetragen. Turretinos Werk wird in der Forschung einmal als „the greatest Protestant theological work ever written“ bezeichnet (Sproul 1994:xiv). Edwards hat Turretino als Theologen sehr geschätzt (Sweeney 2009:151n.14; McClymond & McDermott 2012:489n.26).<sup>383</sup>

Francisco Turretino vertritt seine Illuminationslehre in seinem Werk<sup>384</sup> *Institutio Theologiae Elencticae* (1679-1685). Danach braucht der Verstand des Menschen eine Erleuchtung durch den Geist Gottes (I, 1, Q.X, I): „Ratio hic intelligentur non caeca et depravata per peccatum, sed restituto et illuminata a Spiritu Sancto“ (Turretino 1696,1:36).<sup>385</sup> Dies geschieht nach Turretin durch ein Licht, das von Gott ausgeht (I, 1, Q.X, V): „Licet iudicium hoc ab homine fiat subjective, non consensum tamen est *humanum*, quod more hominem originaliter ex ratiociniis aut affectibus humanis concipiatur sed *Divinum*, quod ex luce et affect Spiritus sancti promitur“ (:37).<sup>386</sup>

Turretino bezieht sich ausdrücklich auf die Philosophie als Hilfsmittel der Theologie (I, 1, Q.XIII, I s. Turretino 1696). Er beschäftigt sich im Kontext mit der Frage, wie man mit der Philosophie umgeht. Aber es geht dabei darum, dass der Verstand durch den Heiligen Geist erleuchtet wird (I, 1, Q. IX, XII s. Dennison 1992,1:31). Diese Erleuchtung geschieht nach seiner *Institutio* (I, 1,

---

<sup>383</sup> Aza Gudriaan hat u.a. die Philosophie von Francis Turretin erarbeitet (Gudriaan 2006).

<sup>384</sup> Dieses Werk liegt nur in Latein und in englischer Übersetzung vor. Daher wird der Text auf Latein und Englisch wiedergegeben.

<sup>385</sup> „Reason here does not mean that which is blind and corrupt by sin, but that, which is restored and enlightened by the Holy Spirit“ 1992,1:32).

<sup>386</sup> „Although this judgement is made subjectively by man, it must not be considered as human (formed in the manner of men originally from human and affections), but divine (proceeding from light and influence of the Holy Spirit)“ (Dennison 1992,1:33).

Q.XIII, V) durch das Wort Gottes (:50). Aber sie geschieht auch durch den Geist Gottes, der ausdrücklich als Geist der Erleuchtung bezeichnet wird (I, 2, Q.XVII, II): „Nam non negamus Scripturas esse obscuras infidelibus et irrogenitis, quibus Evangelium suum tectum esse dicit Paulus, 2 Cor. IV.3 et fatemur Spiritum illuminantem fidelibus necessarium esse ad eas intelligendas“ (:158).<sup>387</sup> Zur Interpretation ist nämlich das interne Licht des Geistes notwendig (I, 2, Q.XVII, VI): „Non quaeritur de Perspicuitate quae non excludat media ad Interpretationem necessaria; ut lucem Spiritus internam“ (:159).<sup>388</sup> Aber die Heilige Schrift ist selbst erleuchtet (I, 2, Q.XVII, VIII, s. Turretino 1696,1:160).

Er spricht vom ursprünglichen Bild Gottes, das ursprünglich den ganzen Menschen erleuchtet hat (I, 5, Q.X, VI: Turretino 1696:513). Es ist das Licht der Gnade Gottes, das die Augen des Verstandes erleuchtet (I, 15, Q.IX, XII): „Non removet tamen cognitionem intellectualam luminis gratie, cum per eam habeamus oculos mentis illuminatos, ut cognoscamus quae sit spes Vocationis, et divitiae gloriae, & c., Eph. I.18, et ea quae nobis data sunt, 1 Cor.II,12“ (:620).<sup>389</sup> Durch die Wiedergeburt wird das Ebenbild Gottes im Menschen erneuert (I, 5, Q.X, XI, Turretino 1696,1:514):<sup>390</sup>

Secundo, Qualis est imago, quae in nobis restauratur per gratiam, et quae perficietur in nobis per gloriam; Talis debuit esse, quae collata est homine in natura, quia renovatio fit (...) At imago illa non alia est, quam hominis regeneratio, quae in illuminatione mentis, et sanctificatione voluntatis consistit.

Nach der Ansicht von Francisco Turretino braucht der Verstand des Menschen wie bei Edwards eine Erleuchtung durch den Geist Gottes. Dies geschieht nach Turretinos Meinung wie bei Edwards durch ein Licht, das von Gott ausgeht. Die Erleuchtung geschieht aber auch durch das Wort Gottes. Ursprünglich hat das Bild Gottes den Menschen erleuchtet. Erst durch die Wiedergeburt wird das Ebenbild Gottes wie bei Edwards im Menschen erneuert.

### 9.1.6 Die Illuminationslehre von Petrus van Mastricht

But take [van] Mastricht for divinity in general, doctrine, practice, and controversy, or as a universal system of divinity; and it is much better than Turretin or any other book in the world, excepting the Bible, in my opinion (Jonathan Edwards to Joseph Bellamy, Jan. 15, 1746/47)<sup>391</sup>

<sup>387</sup> „For we do not deny that the Scriptures are obscure to unbelievers and the unrenewed, to whom Paul says his gospel is hid (2. Cor. 4:3). Also we hold that the Spirit of illumination is necessary to make them intelligible to believers“ (1:143).

<sup>388</sup> „The question does not concern the perspicuity which does not exclude the means necessary for interpretation (i.e., internal light of the Spirit)“ (1:144).

<sup>389</sup> „Still it does not remove the intellectual knowledge of the light of grace, since by it we have the eyes of the mind illuminated that we might know what is the hope of our calling and of the riches of glory (Eph. 1:18) and the things which are given to us (1. Cor.2:12)“ (Dennison 1994,2:567).

<sup>390</sup> „Second, as it is image restored in us by grace and to be made perfect in us glory, such ought it to have been as bestowed upon man in nature because he is renewed ‚after image of the Creator‘ (...) Now that image is no other than the regeneration of man in the illumination of the mind and holiness of the will“ (Dennison 1992,1:467).

<sup>391</sup> Withrow 2002:vii (zitiert aus *WJE* 16:217).



Petrus van Mastricht (1630-1706) war ein nachreformatorischer Theologe. Er wurde in Köln geboren, hat in Utrecht, Leyden und Heidelberg studiert, eine pastorale Tätigkeit in Xanten und Gluckstadt ausgeübt und an der Universität in Frankfurt an der Oder gelehrt (Withrow 2002:ix). Mastrichts Werk wird in der Forschung einmal als „one of the great scholastic systems of Reformed orthodoxy“ (Withrow 2002:VIII) bezeichnet. In der nachreformatorischen Zeit erarbeitet Petrus van Mastricht in seinem Werk *Theoretico-Practica Theologia* (1699)<sup>392</sup> eine biblisch begründete Illuminationslehre.<sup>393</sup> Er spricht dabei wie Edwards<sup>394</sup> in seinem dritten Kapitel „De Rementorum regeneratione“ von der Erfahrung eines neuen Lichtes:<sup>395</sup> „Quicumque 2. pro veteri *coecitate*, jam novam experitur lucem, qua spiritualia, *spiritualiter* cognoscere ac discernere potest, ille procul dubio regeneratus est Eph.1:18. & V.18. 1 Cor. II.14.15. 2. Cor. IV.6. Act.XXVI.18“ (Mastricht 1724:772).<sup>396</sup> Nach Mastricht's Verständnis wird die Wiedergeburt im Verstand „Illumination“ genannt. Er belegt dies anhand vieler Bibelstellen und betont, dass ein *spiritual light* den Verstand oder die Wahrnehmung des Wiedergeborenen beeinflusst und nimmt wie Edwards Bezug auf 1 Kor. 2,14 (:761-762).<sup>397</sup>

Quatenus est in *intellectu* dicitur *spiritus novus* Eph. IV.23. Rom. XII.2. *lux* seu lumen spirituale Eph. v.8. eju'que collatio, per regenerationem, *illuminatio* Eph.1.18. 2.Cor.IV.6. & illuminati, *filii lucis* Luc. XVI. 8. Eph. v. 8. 1 Thess. v.5. & *ambulare in luce* Domini Jes. II.5. quae confert *cognitionem gloriae Dei, in facie Domini nostril Jesu Christi* 2. Cor. IV.6. Col. III.10. item salvicam *cognitionem* Dei Joh. XIII.3 & Mediatoris Jes. LXIII.XII. Imbuit autem lux ista spiritualis regenerandorum: a. simplicem *intelligentiam* seu perceptionem Cor II.14. qua spiritualia cognoscant, non tantum *theoretice*, sub ratione *veri*; sed etiam *practice*, sub ratione *boni*.

Die Illumination in der Wiedergeburt ist eine *saving illumination*, die von der Illumination im *external call* sorgfältig zu unterscheiden ist (:762).<sup>398</sup>

Est interim haec regenerationis *illuminatio salvica*, cante distinguenda ab illuminatione vocationis *communis* Heb. VI.4. qua lumen spiritual *offertur* potius, quam confertur Joh.1.5. aut, si

<sup>392</sup> Dieses Werk liegt nur in Latein und in teilweise englischer Übersetzung vor. Daher wird der Text auf Latein und Englisch wiedergeben.

<sup>393</sup> Adrian C. Neele hat die Theologie Mastrichts und seine Illuminationslehre erforscht (Neele 2009:199).

<sup>394</sup> Neele vergleicht Edwards und Mastricht und spricht von Edwards' Beeinflussung durch die Theologie von Mastricht (:317ff.).

<sup>395</sup> „He who, instead of his former blindness, experiences new light, by which he can know and discover spiritual objects in a spiritual manner, is most certainly regenerate (Ephesians 1:18; 5:8; 1. Corinthians 2:14-15; 2 Corinthians 4:5-6)“ (Withrow 2002:71).

<sup>396</sup> Markierungen vom Autor.

<sup>397</sup> „As it takes place in the understanding it is called a new spirit (Ephesians 4:24; Romans 12,2) and spiritual light (Ephesians 5:8). The bestowing of it by regeneration is called illumination (Ephesians 1:18; 2 Corinthians 4:6), and those who are illuminated are called children of the light (Luke 16:8; Ephesians 5:8; 1 Thessalonichians 5:5); they are said to walk in the light of the Lord (Isaiah 2:5), which light begets in them the knowledge of the glory of God in the face of Christ Jesus (2 Corinthians 4:6; Colossians 3:10), and also the saving knowledge of God (John 17:3) and a Mediator (Isaiah 53:12). This spiritual light of the regenerate affects, first, the simple understanding or perception (1. Corinthians 2:14), by which they know spiritual objects not only speculatively as true, but practically good“ (Withrow 2002:22-23).

<sup>398</sup> „...this saving illumination in regeneration is to be cautiously distinguished from the illumination, which is given in the external call (Hebrews 6:4), in which spiritual light is rather held up to view than conveyed (John 1:5) into soul; or if some degree of light is bestowed by an internal work (Numbers 24:3-4), that however is either merely speculative, exporting only an acknowledgement and profession of the truth (Matthew 7:21-22; Romans 2:17-23, vgl. Withrow 2002:23).

confertur etiam aliquod lumen, per vocationem internam Num. XXIV.3.4. illud tamen, vel men theoreticum est, solam extorquus veritatis aguitionem & professionem Matth. VII. 21.22. Rom. II.17-23.

Diese Illumination wird nach seinem Werk *Theoretico-Practica Theologia* (1724) vom Heiligen Geist bewirkt. Mastricht macht dies in seinem Abschnitt *De Spiritu Sancto* über die Aufgaben des Heiligen Geistes deutlich (:264).

Mastricht betont wie Edwards die Illuminationserfahrung bei der Wiedergeburt. Die Illumination ist wie bei Edwards eine *saving illumination*, die von der Illumination im *external call* sorgfältig zu unterscheiden ist. Diese Illumination wird wie bei Edwards durch den Heiligen Geist bewirkt. Mastricht spricht wie Edwards von einem *spiritual light* und nimmt wie Edwards Bezug auf 1 Kor 2,14.

### 9.1.7 Die Illuminationslehre des *Cambridge Platonist* John Smith

Im Folgenden wird die Illuminationslehre des *Cambridge Platonist*<sup>399</sup> John Smith dargestellt. John Smith (1616-1652) kam aus einer ländlichen Region, aus einer Farmersfamilie. Aufgrund seiner Studien am Emmanuel College in Cambridge wurde er jedoch Dean und Katechist am Queen's College. Allerdings starb er jung (Cragg 1968:4).

John Smith beschreibt in seiner Schrift *A Discourse Concerning the True Way or Method of Attaining Divine Knowledge* seine Illuminationslehre (:77):

Divinity indeed is a true efflux from the eternal light, which like the sunbeams, does not only enlighten but heat and enliven; therefore our Savior hath, in his beatitudes, connected purity of heart with the beatifical vision [Mt.5:8]. And as the eye cannot behold the sun, ἡλιοειδής μὴ γινόμενος – unless it be sunlike, and hath the form and resemblance of the sun drawn in it; so neither can the soul of man behold God, θεοειδής μὴ γινομένη – unless it be Godlike and hath God formed in it, and be made a partaker of the divine nature.

Die Erleuchtung geschieht durch ein göttliches Licht (:87). Daher ist das Leben eines Christen gekennzeichnet durch Illumination (:90). Der Mensch sieht sich selbst in einem göttlichen Licht (:96):

We cannot see divine things but in a divine light; God only, who is the true light, and in whom there is no darkness at all, can so shine out of himself upon our glassy understandings, as to

---

<sup>399</sup> Die *Cambridge Platonists* (Cragg 1968:3-31) hatten einen starken Einfluss auf die intellektuelle Welt des siebzehnten Jahrhunderts (:3; Patrides 1969:39-40). Jonathan Edwards war mit ihren Werken vertraut (*WJE* 2:53). Sie haben mit dem Begriff *candle of the heart* eine eigene Illuminationstheorie vertreten. Die *Cambridge Platonists* waren aber keine einfachen Zeitgenossen. Sie lehnten alle theologischen Ansätze der westlichen theologischen Tradition ausgehend vom Kirchenvater Augustinus über die Scholastik bis hin zum klassischen Protestantismus und der nachreformatorischen Zeit ab (Patrides 1969:4). Insbesondere stellten sie sich gegen den zeitgenössischen Protestantismus (:36). Eine „Unart“ der *Cambridge Platonists* war ihre Angewohnheit, ihre Texte mit unzähligen griechischen und lateinischen Zitaten zu versehen (Tulloch 1872, II:137). Den historischen Hintergrund der Zeit schildert Cragg (Cragg 1968:7ff.). Die Philosophie der *Cambridge Platonists* wurde zunächst von Tulloch (1872) dargestellt. Neuere Darstellungen finden sich bei Cragg (1968) und Patrides (1980).

beget in them a picture of himself, his own will and pleasure, and turn the soul, as the phrase is, like wax or “clay to the seal” [Job 38:14] of his own light and love. He that made our souls in his own image and likeness can easily find a way into them. The word that God speaks, having found a way into the soul, imprints itself there, as with the point of a diamond, and becomes λόγος ἐγγεγραμμένος ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυκῇ, that I may borrow Plato’s expression. Men may teach the grammar and rhetoric, but God teaches the divinity.

In seiner Schrift *The Excellency and Nobleness of True Religion* beschreibt Smith die Erleuchtung im Verstand als das Licht, das von Gott kommt (Patrides 1969:149). Smith spricht auch von der göttlichen Sonne (:186) und vergleicht das Wirken Gottes in der Erleuchtung aber auch mit einer Quelle und einem Meer des Lichts (:186). In der Erleuchtung erfährt der Mensch die Nähe Gottes: „... wheresoever any such Perfection shine out, an holy mind climbs up by these Sun-beams, and raises up it self to God ... a Mind that is enlightened from the same Fountain“ (:187). Der Mensch erkennt Gott nach diesen Ausführungen in seinem Innern durch das Wirken eines göttlichen Lichtes (Craig 1968:96). Nach der Ansicht von John Smith erfolgt die Erleuchtung wie bei Edwards durch ein göttliches Licht im Verstand. Dabei sieht sich der Mensch sich selbst wie bei Edwards in einem göttlichen Licht.

#### **9.1.8 Die Illuminationslehre von Alexander Richardson**

Alexander Richardson studierte am Queens’ College in Cambridge und wurde durch den Puritaner William Perkins, einen Studienkollegen sowie von der Logik von Petrus Ramus beeinflusst. John C. Adams beschreibt Alexanders Richardsons Verständnis von Erleuchtung (Adams 1989:235).

God „has the idea of them in Him ... they have parhelion of the wisdom in his idea.“ A parhelion was thought to be a halo of light reflecting the image of what it surrounds, usually observed in connection with the sun. The parhelion is added around being by God to illuminate or strike a person’s understanding with the image of art in things.

Richardson vertritt wie Edwards eine Illuminationslehre. In seiner Illuminationslehre wird der Verstand des Menschen von Gott erleuchtet und so das Wesen Gottes im Bild des Menschen reflektiert.

#### **9.1.9 Die Illuminationslehre von Nicholas Malebranche**

Nicholas Malebranche (1638-1715) war ein französischer Philosoph. Edwards muss mit seinen Schriften vertraut gewesen sein (Reid 2002:132ff.). Er versuchte, den Dualismus von Leib und Seele als von Gott geleitetes Nebeneinander im Sinne des Okkasionalismus zu erklären (Brockhaus

1973,II:776). Malebranche vertrat in seiner Philosophie<sup>400</sup> eine Illuminationslehre, in welcher er sich jedoch nach der Ansicht von Reid von einem Enthusiasten unterscheidet (Reid 2002:159):

By rejecting the innatist doctrine, and making our intellectual – and even our sensible! – knowledge a matter of direct inspiration by God, Malebranche was deemed to be stepping all too close to the odious view that God illuminated His elect with a direct and supernatural, personal revelation of divine truth. Malebranche, it is true, could have defended himself against such charge by pointing out that the kind of illumination he was proposing was not only being offered to the elect but that it was available to everyone who attended to it; and that it was so far from being supernatural that it was, indeed, that source of man's knowledge of even the lowliest piece of elementary arithmetic.

Nach Reids Ansicht löste sich Edwards unter Lockes Einfluss von der Illuminationstheorie von Malebranche: „Edwards's regarding of Locke not only convinced him that there were no innate ideas (as Malebranche agreed): it also steered him away from Malebranche's theory of the direct illumination of the pure intellect“ (:160).

Malebranche hat wie Edwards eine Illuminationslehre vertreten. In dieser Illuminationslehre erklärt Malebranche, dass Gott seine Erwählten durch eine Offenbarung seiner Wahrheit erleuchtet.

#### **9.1.10 Vergleich mit der Illuminationslehre von Jonathan Edwards**

Augustinus vertritt wie Edwards eine Illuminationslehre. Wo Plato in seiner Philosophie von Formen spricht, setzt Augustinus Gott. Geht es beim natürlichen Menschen um eine Erleuchtung im Verstand, beschreibt Augustinus wie Edwards die Illumination beim Wiedergeborenen als übernatürlich. Der Mensch braucht auch nach Anselm von Canterbury wie bei Edwards wegen des Sündenfalls Erleuchtung durch Gott. Nach Thomas von Aquino bekommt der Mensch wie bei Edwards nur durch das Licht der Gnade Gottes Erkenntnis. So kann der Verstand an Erkenntnis zurückgewinnen, was er durch den Sündenfall verloren hat. Eine *new light*-Erfahrung braucht der Mensch nur, um geistliche Dinge zu verstehen. Wahre Erkenntnis geht nach Calvin von Gott aus. Die Schöpfung und auch der Mensch können nur ein „Fünkeln“ von Gottes Wesen wiedergeben. Der Mensch braucht wie bei Edwards die Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Denn der Geist des Menschen ist gegenüber der Erkenntnis Gottes blind. Nach der Ansicht von Turretino braucht der Verstand wie bei Edwards eine Erleuchtung durch den Geist Gottes. Diese Erleuchtung geschieht durch das Wort Gottes. Denn dieses ist selbst

---

<sup>400</sup> Schon Fiering (1981) hat die Beziehung zwischen Edwards und Malebranche gesehen (:341-345). Auch Reid (2002) hat die trinitarische Metaphorik von Edwards mit Malebranche und Locke verglichen. Dabei bemerkte er, dass die Philosophie von beiden Denkern von Augustinus beeinflusst ist (:153,156,158). Malebranche hat demnach die Theorie von den angeborenen Ideen abgelehnt und mit ihr die Platonische Anamnesis (:158,160). Malebranche konnte ebenso wie Edwards in seiner Ideenlehre auch von der Illumination und sogar vom *sense of the heart* sprechen (:161,159,165). Darstellungen der Philosophie von Nicholas Malebranche finden sich bei Danaher (2004). Nach Malebranche existieren die Ideen in Gottes Denken (:21). Danaher vergleicht Malebranche mit Locke und Edwards (:121-122,262 n.8,263n.9). Nach Ansicht von Danaher ist die Sichtweise Edwards' nicht nur auf Locke, sondern auch auf Malebranche zurückzuführen (:286n.64).

erleuchtet. Das ursprüngliche Bild Gottes hat einst den ganzen Menschen erleuchtet. Doch erst durch die Wiedergeburt wird das Ebenbild Gottes im Menschen erneuert. Mastricht bezeichnet die Wiedergeburt wie Edwards als eine Erleuchtung im Verstand. Er spricht wie Edwards von einem *spiritual light*, das die Wahrnehmung der Wiedergeborenen beeinflusst. Nach Ansicht der *Cambridge Platonists* geschieht die Erleuchtung durch ein göttliches Licht. Dieses Licht scheint in den Verstand der Menschen (*candle of the light*). Auch Alexander Richardson vertritt wie Edwards eine Illuminationslehre. In seiner Illuminationslehre erklärt Malebranche, dass Gott seine Erwählten wie bei Edwards durch eine Offenbarung seiner Wahrheit erleuchtet.<sup>401</sup> Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass vor Edwards folglich schon viele Denker eine Illuminationslehre vertreten haben. Dieses Erkenntnis wird durch die wissenschaftliche Forschung bestätigt, in der schon Vergleiche mit Edwards gezogen wurden.

## 9.2 Die Sinneslehre

Im Folgenden wird nach einer Sinneslehre beim Kirchenvater Augustinus und den mittellaterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino sowie dem Reformator Jean Calvin und den nachreformatorischen Theologen Francisco Turretino und Petrus van Mastricht gefragt. Es schließt sich ein Vergleich mit einigen der *Cambridge Platonists* (John Smith, Henry More, Ralph Cudworth), dem Puritaner Alexander Richardson und den Philosophen John Locke, Nicholas Malebranche und George Berkeley an.

### 9.2.1 Die Sinneslehre von Augustinus

quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Augustinus 1960:12, Confessiones I,1,1)<sup>402</sup>

ubi fulget anima meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. hoc est quod amo, cum deum meum amo (Bernhart 1960:498, Confessiones x.6.8)<sup>403</sup>

---

<sup>401</sup> Vgl. Grenz 1997:91-92,135-136; McClymond 1998:13,19,32; McClymond & McDermott 2012:381; Gavriluk 2012:60-61; Precht 2015:400, Schumacher 2009:10-14,59-129,217-238, Zuck 1963:190-192, Strobel 2013:130, *WJE* 2:53; *WJE* 10:6,264; Cragg 1968:8,10,14ff.,18-19,76; Patrides 2010:1-41, Morris 1991:140-141; McClymond & McDermott 2012:104, *WJE* 26:273; Adams 1989:227-247; Yarbrough & Adams 1993:69-77; Danneberg 2001:75-76.

<sup>402</sup> „... denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis das es seine Ruhe hat in Dir“ (Augustinus 1960:13).

<sup>403</sup> „Dort erstrahlt meiner Seele, was kein Raum umfaßt; dort erklingt, was keine Zeit entführt, dort duftet, was kein Wind verweht; dort mundet, was keine Satttheit vergällt; dort schmiegt sich an, was kein Überdruß auseinanderlöst. Das ist es, was ich liebe, wenn ich liebe meinen Gott“ (Augustinus 1960:499).

Der Kirchenvater Augustinus<sup>404</sup> akzeptiert die platonische Unterscheidung von sinnlichen und intelligenten Fähigkeiten (Schumacher 2009:16). Er grenzt sich gegen die Platoniker ab (:76). Für Augustinus ist die Trinitätslehre Grundlage seiner Lehre über die Gotteserkenntnis. Danach verbindet *the trinity of the spiritual vision* die Wahrnehmung der Sinne und die Wahrnehmung des Bildes (Schumacher 2009:74). Thomas von Aquino zitiert in seiner *Summa Theologicae* (I q.84a 2s.c.) den Kirchenvater Augustinus. Nach der Ansicht von Augustinus gibt es im Menschen eine *humanity's sensory dysfunction* (Lootens 2012:66). Jedoch ist der Moment der Bekehrung „a kind of sensory overload that heals the dysfunction of the inner senses“ (:69 s. auch :56-69). An dieser Stelle betont Augustinus die Sinneswahrnehmung im Verstand (De Trin. IX,3). Die Wiedergeburtserfahrung ermöglicht dem Menschen eine andere Art der Wahrnehmung: „The newness of his Christian life is described as the awakening to the inner sensory life of the *homo interior*, a life characterized by directing the desire, will and *intentio* not to the bodily senses ... but to the use of the spiritual senses that have their proper object solely in God“ (Lootens 2012:69).<sup>405</sup>

Augustinus vertritt wie Edwards eine Sinneslehre.<sup>406</sup> Der Mensch hat vor der Bekehrung wie bei Edwards eine Disfunktion in seinen Sinnen. Im Moment der Bekehrung erfährt der Mensch jedoch eine *sensory overload* und Heilung von dieser Disfunktion. Die Wiedergeburtserfahrung ermöglicht dem Menschen wie bei Edwards eine andere Art der Wahrnehmung.

### 9.2.2. Die Sinneslehre von Anselm von Canterbury

In seinem Werke *Proslogion* erklärt Anselm von Canterbury das das Empfinden nichts anderes ist als das Erkennen: „Sed si sentire non nisi cognoscere aut non nisi ad cognoscendum est“ (Theis 2005:29).<sup>407</sup> So erklärt er sich, dass Gott doch auch Empfindungen hat, obwohl er nicht als Körper begriffen werden kann.

---

<sup>404</sup> Augustinus entwickelt in seiner Sinneslehre die Vorstellung von *spiritual senses* (Lootens 2012:56). „The human journey to God is a *via interior* to the depths of the self and the image of God found there“ (:59). „When God is presented to the gazing mind, a vision occurs that results in the conjunction of the soul with God in an analogous way to the conjunction of eye and object in corporeal vision“ (:60). Augustinus spricht auch von den „Augen des Herzens“ (:62). Nur ein „reines Herz“ kann Gott schauen (:66).

<sup>405</sup> Dinkler äußert sich zur Stellung der Affekte bei Augustinus (Dinkler 1934:73). Die Affekte haben eine besondere Aufgabe bei Augustinus (:73-75).

<sup>406</sup> Die Sinneslehre des Augustinus hat Lootens beschrieben (2012:56-70). Augustinus erklärt, dass der Mensch neben seinen natürlichen Sinnen auch über geistliche Sinne verfügt. Lootens spricht von den inneren Sinnen bei Augustinus und von der *via interior* auf dem Weg, die *imago dei* dort zu erkennen. Um Gott zu erkennen (*visio beatifica*) braucht der Mensch die *spiritual senses*. Doch diese Sinne sind bei den Menschen normalerweise außer Funktion gesetzt. Sie sind geistlich blind und brauchen diese neuen Sinne durch Gott, um von Gott wirklich etwas erkennen zu können (:69-70). Die geschieht in der Erfahrung der Bekehrung (:56,59-61,62-66,69-70).

<sup>407</sup> „Ist aber empfinden nichts anderes als erkennen oder dient es zu nichts anderem als zum Erkennen“ (Theis 2005:29).

### 9.2.3 Die Sinneslehre von Thomas von Aquino

Nach Thomas von Aquino spielen die Sinne bei der Wahrnehmung von Erkenntnis eine wichtige Rolle (Schumacher 2009:225).<sup>408</sup> Sinne, Vorstellung und Intellekt arbeiten ständig zusammen (:226).<sup>409</sup> In seiner *Summa Theologia* nimmt Thomas von Aquino Bezug auf seine Sinneslehre (I q. 14 a.2. ad 2; Aquinas 2008,1:169 vgl. Gavriluk & Coakely 2012:174-189).<sup>410</sup>

Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informator in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est in potentia.

Danach wirken die Sinne auf die Erkenntnis. Er versteht dabei den Sinn als „stofflich“. Dies bedeutet aber auch, dass er nicht geeignet ist zur Erkenntnis des „Unstofflichen“ (I q.12 a.4 ad 3; Aquinas 2008,I:117).<sup>411</sup>

Ad tertium dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquid elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari.

Die Gotteserfahrung hat bei Thomas von Aquino eine sinnliche Komponente (Cross 2012:179-180). Thomas von Aquino ist von Augustinus beeinflusst (:176). Seine Sinneslehre schließt sowohl die Möglichkeit der Gottesbegegnung durch den Verstand als auch durch eine Sinneserfahrung ein. Die Gotteserfahrung im Verstand wird auch in Verbindung mit den Sinnen erlebt (:178). Mit der Glaubenslehre von Thomas von Aquino ist daher ein starkes emotionales Element verbunden (:179). Thomas von Aquino spricht sogar von einem *spiritual sense*, meint damit aber keine spezielle Fähigkeit des Menschen. Er kann die *spiritual senses* auch als Auswirkungen von Glaube und Hoffnung bezeichnen (Cross 2012:181,185ff. s. auch Cross 2012:174-189).

---

<sup>408</sup> Nach Cross vertritt Thomas von Aquino einen christlichen Platonismus (Cross 2012:174). Cross hat die Sinneslehre von Thomas von Aquino beschrieben: „Aquinas holds that our cognitive experiences lead to appetitive acts, and that both cognitive and appetitive acts lead further to what we might call affective or emotional responses ... Passions are contrasted to the will“ (:175).

<sup>409</sup> Die Sinneslehre von Thomas von Aquino ist von Cross (2012:174-189) dargestellt worden. Danach gehört zur Gnade eine kognitive Komponente. Thomas von Aquino spricht nach Ansicht von Cross darüberhinaus von „the affective consequences of our supernatural condition of God“. Er erwähnt in diesem Zusammenhang die *delectio*, die der Mensch in der Gottesbeziehung erfährt. So spricht er auch von einem *spiritual sense* und der *beatific vision* von Gott. Wie bei Augustinus sind nach seiner Ansicht unsere kognitiven Sinne jedoch nicht in der Lage, Gott zu erkennen. Dies wird erst durch *spiritual senses* möglich (:178,181,182ff.).

<sup>410</sup> „Daher nämlich empfinden oder verstehen wir etwas wirklich, dass unser Verstand oder Gesinn im Wirkgeschehen durch das Sinnen oder Verstehensbild beformt wird und nur demnach sind Gesinn oder Verstand etwas anderes als das Sinnfällige oder Verstehliche, als sie beide im Mögegeschehen stehen“ (Bernhart 1985,1:121).

<sup>411</sup> „Zu 3. Weil der Gesichtssinn durchaus stofflich ist, so kann er sich keinerleimaßen zu einem Unstofflichen erheben. Aber weil der Verstand, der unsere oder der des Engels, der Natur nach irgendwie dem Stoff enthoben ist, so kann er über seine Natur hinaus durch die Gnade emporgehoben werden“ (Bernhart 1985,1:97).

## 9.2.4 Die Sinneslehre von Jean Calvin

Calvin hat das Konzept eines *spiritual sense* entwickelt: „Calvin had a devoloped concept not only of the ‚heart‘, but also of the spiritual sense. He attributed to the human soul a natural ‚sense‘ of the divine“ (Walton 2002:179).<sup>412</sup> Dies macht Calvin in seiner *Institutio* deutlich (I, 1.3.1, Walton 2002:178).<sup>413</sup> Der „rettende Sinn“ wird nach seinem Kommentar zur Apostelgeschichte jedoch nur dem Wiedergeborenen gegeben (:178). Die Wahrnehmung beim Wiedergeborenen ändert sich: „The perception in the taste of a divine quality ‚the sure experience of godliness‘, a ‚practical knowledge‘ [*practica notitia*] ... doubtless more certain and firmer than idle speculation“ (I.XIII.13-14). The power the saint tastes is of God’s mercy towards him“ (Erdt 1980:11). Allerdings spielt bei Calvin auch der Verstand beim gläubigen Christen eine Rolle. Diese Erfahrung führt zu einer inneren Spaltung (:13). Daher ist auch die Heilsgewißheit beim Gläubigen immer noch fraglich (:14). Wenn der Gläubige den *sense of the heart* erfährt, erfährt er auch Gottes Gnade (:12). Nun kann er so erleuchtet durch den Heiligen Geistes geistliche Dinge anders wahrnehmen (:10). Dieses Gefühl beschreibt Calvin mit dem Begriff *suavitas* (III, 2, 15): „But there is a far different feeling of full assurance that in the Scriptures is always attributed to faith. It is this which puts beyond doubt God’s goodness clearly manifested for us. But that cannot happen without our truly feeling its sweetness [*suavitatem*] and experiences it in ourselves“ (:11). Diese Gefühle können nach III. ii. 41 sehr intensiv sein (:12):

But how can the mind be aroused to taste the divine goodness without at the same time being wholly kindled to love to God in return? For truly, that abundant sweetness [*suavitas affluentia*] which God has stored up for those who fear him cannot be known without at the same time powerfully moving us. And once anyone has been moved by it, it utterly ravishes him and draws him to itself. Therefore, it is no wonder if a perverse and wicked heart never experiences that emotion [*affectus*] by which, borne up to heaven itself, we are admitted to the most hidden treasures of God and to the most hallowed precincts of his kingdom, which should not be defiled by the entrance of an impure heart (III.ii.41)

---

<sup>412</sup> Auf die Sinneslehre Calvins nehmen Erdt (1980) und Walton (2002) Bezug. Bei Calvin ist dabei der Begriff *sensus suavitas* bedeutsam (Erdt 1980:3,12-14,32). Walton untersucht die Sinneslehre Calvins unter dem Begriff *heart language* und findet augustinische Wurzeln im Gedankengut Calvins. Das Herz versteht Calvin danach als „intellectual-volitional-affective complex“. Daher entdeckt Walton bei Calvin auch den Begriff des *spiritual sense* (Walton 2002:176,177-178 zur wissenschaftlichen Diskussion vgl. auch S.14-30,34-39).

<sup>413</sup> Charles Portee hat das Konzept der religiösen Erfahrung in Calvins Werken untersucht und dabei auch den Begriff *sentire* beachtet. Terrence Erdt hat das Konzept des *sensus suavitatis* als „sense of sweetness“ („Sinn der Süße“) in der Theologie Calvins erarbeitet: „He precisely labeled the feeling *suavitas*, sweetness, which Edwards, and many Puritans before him, incorporated into a lexicon to describe the religious experience“ (Erdt 1980:11): „The sense of *suavitas* is essential to faith in Calvin’s scheme. It signals the presence of the divine quality of mercy embodied in Christ; it is the experience or contact with ‚true image of his [God the Father’s] benefits.‘ It is the response to the ‚splendor of Christ‘ (*fulgor Christi*, (III.ii.1)“ (:12): „The love which the saints feels after experiencing *suavitas* Calvin sometimes called a *relish* or *keenness*, terms later popular among Puritan writers. The regenerative change in the inclination of the heart effects ‚a new keenness [*aciem*], as it were to contemplate the heavenly mysteries, whose splendor had previously blinded it“ (III.ii.34)“ (:12-13). „The sense of the heart is a higher or, as it was often called, a *saving* knowledge; Calvin considered it to be a secret revelation made only to the saint“ (:13).



Der Glaube ist mehr als eine Sache des Verstandes (Beeke & Smalley 2013:27). Es geht darum, Christus mit dem Herzen zu ergreifen (:28). Zur wahren Erkenntnis Gottes gehört jedoch die Sündenkenntnis (:28). Diese kann eine sehr schmerzvolle Erfahrung sein (:29). Der Mensch muss in seinem Denken und Fühlen angesichts des nahenden Gerichtes Gottes von dem Zorn Gottes überzeugt sein, um die Gnade in Christus annehmen zu können (Erdt 1980:10). Das Wort Gottes wirkt dabei wie eine Erleuchtung (:10).<sup>414</sup>

Die Sinneslehre Calvins<sup>415</sup> wird auch in den folgenden Zitaten deutlich. Calvin geht in der *Institutio* (I, 15, 6) von der Lehre der fünf Sinne bei Platon aus (Freudenberg 2012:101). Er nimmt auch die drei „Grundkräfte“ Sinne, Vernunft und Begehren als Grundlagen seiner Sinneslehre (:101). Die Sinne sind dem Verstand untergeordnet (:102). Alle Menschen haben nach I.3.1. ein natürliches Empfinden für Gott (Calvin 1559:4).<sup>416</sup>

Vendam inesse humanae menti, & quidem naturali instructu, divinitatis (sic) sensum, extra controversiam (sic) ponimus: siquidem, nequis ad ignorantiae praetextum confugeret, quandam sui numinis intelligentiam ruinensis Deus ipse indidit, cuius memoriam assidue renonas, nonus subinde guttas instillat.

Dieses natürliche Empfinden ist sozusagen in den Menschen „hineingemeißelt“ (I, 2, 3): „Hoc quidem recte indicantibus constabit, insculptum mentibus humanis esse diuinitatis (sic) sensum, qui deleri nunquam potest“ (:3).<sup>417</sup> Diesen Tatbestand versucht er nun anhand verschiedener Argumente nachzuweisen und kommt daher zu dem folgenden Schluss (I, 4, 4): „Naturaliter insculptum esse

---

<sup>414</sup> Vergleiche mit der Sinneslehre von Edwards finden sich bei Erdt 1980:1-42; Brand 1991:89; McClymond 1998:14,118n.26; 122n.71; Walton 2002:176-178). Diesen Tatbestand formuliert Erdt wie folgt: „Thus Calvin classified the apprehension of God's mercy, as known through the feeling of suavitas, with the understanding and the trust and assurance resulting from that feeling to the heart. The important point for the purpose of seeing the context of Edwards' version of the sense of the heart is that an emotion or affection is the source of spiritual knowledge, that the sense of the heart is virtually an apprehension ... A feeling in the heart, or will becomes an idea of understanding, to which in turn there is a reaction of the will in the form of love. The process Calvin depicted emphasized the will in order to preserve the Biblical concept of the heart as the basis for faith“ (Erdt 1980:15).

<sup>415</sup> Die Sinne werden von Johannes Calvin dem Verstand untergeordnet und die Affekte positiv gewertet, aber unter den Willen eingeordnet (Krusche 1957:42). Wille und Affekte sind Reaktionen auf vorausgegangene Erkenntnisakte. Man kann die Reaktionen bei Calvin im Sinne eines *intellectual-volitional-affective complex* beschreiben (Walton 2002:177): „So important was the concept of the 'heart' for Calvin, that he chose as his emblem a flaming heart on an outstretched hand, bearing the motto *cor meum quasi immolatum tibi offero, domine*“ (:177). Der Begriff „Herz“ bedeutet bei Calvin nach seinem Kommentar zu den katholischen Briefen die ganze Seele (:177). Aber auch die Sünde ergreift nach Calvin's Genesiskommentar den ganzen Menschen, also *the very seat of reason and the whole heart* (:176ff.). Der Glaube beschreibt bei Calvin nach den Aussagen in seinem Werk *Institutio* „more of the heart, and more of the disposition than of the understanding“ (:177). Demnach gibt es nach Calvin zwei Arten der Offenbarung durch Gott (Beeke & Smalley 2013:27).

<sup>416</sup> „Dass der menschliche Geist durch natürliche Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt, steht für uns außer allem Streit. Denn Gott selbst hat allen Menschen eine Kenntnis seiner Gottheit zu eigen gemacht, damit ja niemand den Vorwand der Unwissenheit als Entschuldigung anführen kann“ (Freudenberg 2012:26).

<sup>417</sup> „Es werden also alle, die recht urteilen, stets darin einig sein: es ist wirklich in Herzen des Menschen ein Empfinden für die Gottheit gleichsam eingemeißelt, das unzerstörbar ist“ (:27).

Deitatis sensum humanis cordibus, quia reprobis quoque ipsis eius consessionem extorquet necessitas“ (:6).<sup>418</sup>

Calvin hat wie Edwards das Konzept eines *spiritual sense* vertreten. Der Mensch hat ein natürliches Empfinden für das Göttliche. Der „rettende Sinn“ wird jedoch wie bei Edwards nur dem Wiedergeborenen zuteil. Daher ändert sich, wie bei Edwards, auch nur beim Wiedergeborenen die Wahrnehmung. Calvin verwendet für diese Art Wahrnehmung den Begriff *suavitas*. Diese Gefühle können sehr intensiv und schmerzvoll sein. Der Glaube ist daher mehr als eine Sache des Verstandes. Es geht darum, Christus mit dem Herzen zu ergreifen.<sup>419</sup> Wille und Affekte sind bei Calvin Reaktionen auf vorausgegangene Erkenntnisakte. Daher kann man wie bei Edwards von einem *intellectual-volitional-affective complex* sprechen (Walton 2002:151,177; Strobel 2013:213-214).

### 9.2.5 Die Sinneslehre von Francisco Turretino

Nach Turretino kann man beim Thema „Glauben“ nicht getrennt von den Sinnen reden. Allerdings sind die Sinne dem Verstand untergeordnet (I, 1, Q.IX, VII): „Sensus testimonium non est plane rejiciendum in rebus fidei, ut postea dicitur, ergo nec rationis, quia sensus est longe inferior ratione“ (Turretino 1696,1:34).<sup>420</sup> Dies begründet Turretino im Folgenden (I, 1, Q. XI, I): „An aliquis sit usus testimonii sensuum in Mysteries fidei; An penitus sit repudiandum? Affir. pr. Neg. poster“ (Turretino 1696,1:39).<sup>421</sup> Die Sinne gehören seiner Ansicht nach (I, 1, Q.XI, III) neben dem Verstand zum Glauben dazu (Turretino 1696,1:39).<sup>422</sup>

Ut tria sunt genera rerum quae cognosci possunt, aliae quae sunt πιστὰι alia νοετὰι, aliae αἰσθητὰι, ita tres esse facultates quae circa illas occupantur, *sensum*, *rationem* et *fidem*, et Sensus res sensibiles percipere, Rationem res intelligibiles, Fidem spirituales et supernaturales: Ut vero sensus non sibi arrogat iudicium de rebus quae sunt objection rationis; Ita multo minus rationem et sensum posse judicare de rebus fidei, sed unamquamque facultatem proprium habere objectum circa quod versatur, quae ut confundi non debent, ita nec sibi invicem sunt opponenda.

---

<sup>418</sup> „So erweist sich nur desto klarer die Richtigkeit meiner Behauptung, es sei von Natur dem Menschenherzen ein Empfinden für Gott eingemeißelt“ (:29).

<sup>419</sup> Vergleiche mit der Sinneslehre Edwards' finden sich in der Forschung ebenso mit Jean Calvin (Erdt 1980:1-42; Brandt 1991:89; McClymond 1998:14,118n.26;122n.71; Walton 2002:176-178). Diesen Tatbestand hat Terrence Erdt formuliert (Erdt 1980:15).

<sup>420</sup> „The testimony of the senses is not be entirely rejected in matters of faith (as we shall hereafter prove); therefore neither is reason because the senses are far inferior to reason“ (Dennison 1992,1:30).

<sup>421</sup> „Is there any use of the testimony of the senses in mysteries in faith; or ought it to be entirely rejected? We affirm the former and deny the latter“ (1:34).

<sup>422</sup> „III. As to the state of the question, it must be noted that as there are three kind of things which may be known (viz., those known by faith [*pista*], by the senses [*notētai*] and by the intellect [*aisthētai*], so there are three faculties answering to them (viz. the senses, reason and faith); and that the senses perceive sensible things, reason intelligible things, and faith spiritual and supernatural things. But as the sense do not claim for themselves the judgement of things which are the objects of reason, so much less can reason and the senses judge of things of faith; but each faculty is occupied with tis own objects and as they ought not to be confounded, so they ought not to be mutually opposed“ (1:35).

Die Wirkung der Sinne wird im Folgenden näher beschrieben (I, 1, Q.XI, VI): „Spiritus S. utitur operationibus sensuum ad describentia actiones intellectus, ut visu, auditu, gustu & c.i.“ (Turretino 1696,1:40).<sup>423</sup> Auch wenn die Sinne sich täuschen können, ist ihr Zeugnis nicht unwichtig (I, 1, Q. XI, VII): „Licet sensus non sint absolute infallibiles; non sequitur eorum testimonium nullum esse debere; quia variae sunt conditiones quibus positus sensus non falluntur“ (Turretino 1696,1:40).<sup>424</sup>

Denn der Mensch hat ein Empfinden für Gott (I, 3, Q.II, V): „1. Quia datur in homine cognitio Dei insitit et Divinitatis sensus, qui non magis potest abesse ab homine quam intellectus rationalis“ (Turretino 1696,1:195-196).<sup>425</sup> Dies ist sogar unabhängig von der Erfahrung seiner Größe und Macht vorhanden (I,3, Q.II, VII): „Quia tam clare seipsum in Operibus patefecit, ut homines vel palpando eum invenire possint, Act. XVII. 26,27, et non possint oculos aperire quin tantum numinis majestas et splendor eos statim afficiat“ (Turretino 1696,1:196).<sup>426</sup> Turretino spricht von Vision und Intuition bei der Gotteserkenntnis (II, 15, Q.IX, XII): „Sed fides quae amovet visionem sensitivam, et intuitivam gloriae, quo sensu dicitur esse ... argumentum, demonstratio, rerum quae vel invisibiles sunt, et sensibus inaccessibiles, vel quae ut future sperantur, sed nondum videntur, id. possidentur“ (Turretino 1692,1:619).<sup>427</sup>

Das Gewissen gehört zu den Sinnen dazu (I, 6, Q.I, VII): „*Beneficia* vel *judicia* extraordinaria, quae Deus effundit, vel in bonos, vel in malos, praeter et supra omnem rerum humanarum, vel ordinem, vel apparatus. 6. Conscientia sensus ... enim sed omnia casu et fortuna diriguntur“ (Turretino 1696,1:542).<sup>428</sup> Turretino spricht aber auch von den Gewissensbissen, die den Menschen quälen (I, 3, Q.I, XIV): „Unde terrores illi conscientiae trepidantes ad atrociora facinora nisi a sensu alicujus Vindicis et Judicis, quem etsi non videt, ubique tamen persentiscit?“ (Turretino 1696,1:190).<sup>429</sup> Diese Emotionen kann der Mensch nicht ausblenden (I, 3, Q.I, XIV): „6. Hoc praecipue docet *Conscientia* vis ac stimulus, sceleris vel coepta vel patrati comes individuum; cuius neque sensus obtundi, neque

<sup>423</sup> „The Holy Spirit employs the exercises of the senses in describing intellectual actions (as hearing, tasting, etc.)“ (1:36).

<sup>424</sup> „VII. Although the senses are not absolutely infallible, it does not follow that their testimony is worth nothing. For there are certain conditions in which (being answered) they are not deceived“ (1:36).

<sup>425</sup> „(1) There is implanted in man a knowledge of God and sense of divinity of which man can no more be destitute than of a rational intellect“ (1:178).

<sup>426</sup> „(3) God has so clearly manifested himself in his works that men even by feeling may find him (Acts 17:26,27), and cannot open their eyes without being immediately struck with the majesty and splendor of so great a deity“ (1:179).

<sup>427</sup> „faith is that which moves from (*amovet*) sensitive vision and the intuition of glory, in which sense is said to be evidence of things not seen (...) i.e., the proof (demonstration) of things which are either invisible and inaccessible to the senses, or which are based for as future, but not as yet seen (i.e. possessed)“ (Dennison 1994,2:567).

<sup>428</sup> „(e) The extraordinary blessings and judgements which God pours out either upon the good or upon the evil (beyond and above all order or apparatus of human things) (f) The sense of conscience; for „the conscience is a God to all mortals“ (Dennison 1992,1:492).

<sup>429</sup> „Whence those terrors of conscience, trembling at more atrocious wickedness, unless from the sense of some avenger and judge whom, not seeing, it everywhere feels?“ (1:173).

accusatio eludi, nec testimonium corrumpi, nec vadimonium deseri, nec Tribunal declinari potest“ (Turretino 1696,1:189).<sup>430</sup>

Nach Francisco Turretino kann man den Glauben nicht von den Sinnen trennen. Allerdings sind die Sinne dem Verstand untergeordnet. Der Mensch hat ein Empfinden für Gott. Turretino spricht aber auch von Gewissensbissen, die die Menschen quälen.

### 9.2.6 Die Sinneslehre von Petrus van Mastricht

In seinem Werk *Theoretico-Practica Theologia* spricht Mastricht im dogmatischen Teil von dem Wirken der Wiedergeburt in den Sinnen (Mastricht 1724:763).<sup>431</sup>

Nec tantum facultatibus hisce superioribus, intellectui & voluntari, vita spiritualis confertur, in regeneratione: set etiam facultatibus inferioribus, sensitivus; affectibus, sensibus, imd (sic) & membris corporis.

Er begründet das Gesagte mit dem Sündenfall. Die Wiedergeburt wirkt sich jedoch auch in den Sinnen aus (:762).<sup>432</sup>

Sicut enim & his facultibus, est *mors* spiritualis adducta, per peccatum, & α. qua obuituntur spiritui Gal. V.17 quae distincte reprehenditur a Spiritu S. in *affectibus* seu passionibus animae Rom. VII.5. Gal.V.24 Col.III.5. 1 Thess. III.5. Rom. I.26 β. in facultatibus *sensitivis*, v.g. visa 2 Petr.11.14. auditu Psal. LVIII.5. γ. membris corporeis Rom. VI 19. & III.13.14.15.16.

Mastricht beschreibt im Folgenden die Wirkung der Wiedergeburt auf die Affekte. Was er zu sagen hat, klingt ähnlich wie Edwards' Beschreibung der Wirkung des *new sense*.<sup>433</sup> „Quicunque 3. in corde & voluntate sua, novam experitur, versus spiritualia propensionem ille procul dubio regeneratus est Phil III.7.8. Psal. IV.7.8 & XVI.5 & LXXIII. 25. Phil.1.20“ (Mastricht 1724:772). Unter die Zeichen einer echten Wiedergeburt zählt van Mastricht auch eine Veränderung in den Gefühlen.<sup>434</sup> „Quicunque 4.

---

<sup>430</sup> „(6) This is especially taught by this power and stimulus of conscience (...) whose sense can neither be blunted, nor accusation escaped, nor testimony corrupted; nor can it fail to appear on the appointed day, nor ist tribunal be shunned“ (1:173).

<sup>431</sup> „Nor is the spiritual life in regeneration bestowed only upon the superior faculties of the soul, the understanding and will, but also upon the inferior or sensible faculties the affections, senses, and even the members of the body ... this irregularity is expressly represented as criminal by the Holy Spirit (1) as it takes place in the affections or passions of the soul ( 2 Peter 2:14); (2) in the sensitive faculties for example, seeing (Romans 7:7; Galatians 5:24; Colossians 3:5; 1 Thessalonichians 4:5; Romans 1:26) and hearing (Psalm 58:5); (3) in the bodily members (Romans 6:9; 3:13-16)“ (Withrow 2002:25).

<sup>432</sup> „For by sin a spiritual death and irregularity are brought upon these faculties, whereby they strive against the Spirit (Galatians 5:17). This irregularity is expressly represented as criminal by the Holy Spirit (1) as it takes place in the affections or passions of the soul (2 Peter 2:14), (2) in the sensitive faculties, for example, seeing (Romans 7:7; Galatians 5:24; Colossians 3:5; 1 Thessalonichans 4:5; Romans 1:26) and hearing (Psalm 58:5); (3) in the bodily members (Romans 6:9; 3,13-16)“ (Withrow 2002:25).

<sup>433</sup> „He who, in his heart and will, experiences a *new propensity towards spiritual objects* is without a doubt a regenerate person (Philippians 3:7-8; Psalm 4:7-8; 16,5; 73,25; Philippians 1:20“ (Withrow 2002:71).

<sup>434</sup> „He who, in the affections or passions of his soul – in love and hatred, desire and aversion, joy and sorrow; and likewise in anger, fear, and courage – experiences a more spiritual constitution than before is most certainly regenerate (Galatians 5:16-17, Romans 8:1-2)“ (Withrow 2002:71).

in *affectibus*, seu animi passionibus amore & odio: desiderio & fuga; gaudio et tristitia, item in ira, timore, audacia, *spiritualiore* experitur constitutionem, quam antea; ille procul dubio reginitus est Gal. V.16.17.24. Rom. VIII.1.2.“ (Mastricht 1724:772).

Nach Mastricht wirkt die Wiedergeburt auf die Sinne der Menschen. Sie ermöglicht wie bei Edwards eine andersartige Wahrnehmung geistlicher Wahrheiten. Unter die Zeichen der Wiedergeburt zählt van Mastricht auch eine Veränderung in den Gefühlen.<sup>435</sup>

### 9.2.7 Die Sinneslehre der *Cambridge Platonists*

Im Folgenden wird nach der Sinneslehre der *Cambridge Platonists* geforscht.<sup>436</sup> Dabei werden die Quellentexte der drei Vertreter der *Cambridge Platonists* John Smith, Henry More und Ralph Cudworth untersucht (Cherry 1966:21).

#### 9.2.7.1 Die Sinneslehre von John Smith

John Smith betont in seiner Schrift *A Discourse Concerning the True Way or Method of Attaining Divine Knowledge*, dass der Glaube von Gefühlserfahrungen begleitet werden müsse: „That divine things are to be understood rather by spiritual sensation than a verbal description, or mere speculation“ (Cragg 1968:76). Smith sieht aber auch einen Zusammenhang zwischen der Erkenntnis der Wahrheit und dem Gefühl (:86-87):

We must shut the eyes of sense, and open that brighter eye of our understanding, that other eye of the soul, (as the philosopher calls our intellectual faculty,) “which indeed all have, but few make use of.” ... The fruit of this knowledge will be sweet to our taste and pleasant to our palates, “sweeter than honey and the honey comb” [Ps. 19:16] ... But how sweet and delicious that truth is which is holy and Heaven-born souls feed upon in their mysterious converse with God, it is turned into sense: that which before was only faith well built upon sure principles (for such our science may be) now becomes vision. We shall then converse with God τῷ νῷ (with the mind), whereas before we conversed with him only τῇ διανοίᾳ – with our discursive faculty – as the platonists were wont to distinguish ... we shall then fasten our minds upon him with such a “serene understanding”.

Smith spricht von einem *living sense* der von der Erkenntnis Gottes ausgeht (Patrides 1969:139). Allerdings ist diese Art der Erkenntnis aufgrund der Beeinflussung durch den Körper nicht vollkommen (Patrides 1969:139). In seiner Schrift *The Excellency and Nobleness of Religion* spricht John Smith von den *sweet relishes of Divine Sweetness* (Patrides 1969:186-187).

---

<sup>435</sup> Man kann Edwards’ Sinneslehre aber auch mit der von Petrus van Mastricht (Walton 2002:230) und der von Puritanern wie Richard Sibbes vergleichen (Erdt 1980:17-18; Walton 2002:34). So argumentiert Erdt (Erdt 1980:17-18).

<sup>436</sup> Weitere Vergleiche bezogen auf die Sinneslehre Edwards’ gibt es in der Forschung mit den *Cambridge Platonists* (Fiering 1981:123-124).

John Smith betont wie Edwards, dass der Glaube von Gefühlserfahrungen begleitet sein muss. Er sieht auch wie Edwards einen Zusammenhang zwischen Wahrheit und Gefühl. Von der Erkenntnis Gottes geht wie bei Edwards ein *living sense* aus, wofür Edwards allerdings einen anderen Begriff verwendet. Diese Art der Erkenntnis ist anders als bei Edwards aufgrund der Beeinflussung durch den Körper nicht vollkommen. Der Mensch kann jedoch *sweet relishes of Divine Sweetness* erfahren.

#### **9.2.7.2 Die Sinneslehre von Henry More**

Henry More (1614-1687) kam aus Eton und studierte am Christ's College in Cambridge. Er war ein eifriger Schriftsteller und schrieb u.a. auch Gedichte. Er beschäftigte sich mit der jüdischen Kabbala und diversen philosophischen und theologischen Studien. Er hat u.a. versucht, dem Atheismus eines Thomas Hobbes etwas entgegenzuhalten (Cragg 1986:5).

Nach Henry Mores Schrift *A Brief Discourse of the True Grounds of the Certainty of Faith in Points of Religion* gehören das Wirken im Verstand und in den Sinnen in der Religion zusammen (:142):

First then, it is plain that the certainty of faith presupposeth certainty both reason and sense rightly circumstantiated ... For if the sense be not certain, there could be no infallible testimony of matter of fact ... Wherefore to take away all certainty of belief in the main points of religion.

Allerdings betont er in seiner Schrift *An Antidote Against Atheism* auch, dass der Erkenntnisgewinn durch die Sinne allein nicht ausreicht (:180):

For I demand of you then, sith you profess yourselves to believe nothing but sense, how could sense ever help you to that truth you acknowledged last, viz., that which exists without the help of another is necessary and eternal? ... there is other knowledge and perception in the soul besides that of sense. Wherefore it is very unreasonable, whenas we have other faculties of knowledge besides the senses, that we should consult with the senses alone about matters of knowledge and exclude those faculties that penetrate beyond sense ... it is so manifest that the soul of man has other cognoscitive faculties besides that of sense.

Nach Henry Mores Ansicht gehören in der Religion wie bei Edwards Wirken im Verstand und Wirken in den Gefühlen zusammen. Allerdings reicht der Erkenntnisgewinn durch die Sinne nicht aus.

#### **9.2.7.3 Die Sinneslehre von Ralph Cudworth**

Ralph Cudworth (1617-1688) war u.a. Tutor am Emmanuel College in Cambridge und hat noch weitere Ämter an Universitäten dort innegehabt. Er wurde auch eingeladen vor dem House of Commons zu sprechen. Cudworth war ein großer Denker, obwohl man ihm fehlende studentische Disziplin vorwerfen kann (Cragg 1986:5).

Ralph Cudworth sieht in der Begeisterung für Gott einen Wert, grenzt sie aber gegen übertriebenen Eifer ab: „True Zeal is a sweet, heavenly and gentle Flame, which maketh us active for God,

but awayes (sic) within the Sphear (sic) of Love. It never calls for *Fire from Heaven*, to consume those that differ“ (Patrides 1969:118-119). So sieht Cudworth hier eine Verbindung zwischen dem Wirken im Verstand und dem Wirken in den Gefühlen.

#### **9.2.7.4 Die Sinneslehre der *Cambridge Platonists* im Vergleich**

Die *Cambridge Platonists* haben wie Edwards eine eigene Sinneslehre vertreten (Cherry 1966:21). John Smith betont wie Edwards, dass der Glaube von Gefühlserfahrungen begleitet sein muss. Er sieht auch wie Edwards einen Zusammenhang zwischen Wahrheit und Gefühl. Von der Erkenntnis Gottes geht wie bei Edwards ein *living sense* aus, wofür Edwards allerdings einen anderen Begriff verwendet. Diese Art der Erkenntnis ist anders als bei Edwards aufgrund der Beeinflussung durch den Körper nicht vollkommen. Der Mensch kann jedoch *sweet relishes of Divine Sweetness* erfahren. Nach Henry Mores Ansicht gehören in der Religion wie bei Edwards Wirken im Verstand und Wirken in den Gefühlen zusammen. Allerdings reicht der Erkenntnisgewinn durch die Sinne nicht aus. Auch Ralph Cudworth sieht wie Edwards eine Verbindung zwischen dem Wirken im Verstand und dem Wirken in den Gefühlen.

#### **9.2.8 Die Sinneslehre von Alexander Richardson**

Nach Ansicht von Alexander Richardson sollen sich die Sinne der Erleuchtung unterordnen: „One apprehends the ideas of dialectic and speech by refraction, clearing one’s ‚glass of understanding‘ and thereby yielding the inner senses to the impress of the flying light“ (Adams 1989:236).

Für Edwards und seine von Richardson geprägten Nachfolger war die rettende Gnade eine gefühlte Erfahrung der christlichen Wahrheit. Dies geht aus einem Zitat seines Schülers John Barlow hervor: „Knowledge is either Notionall (sic), or experimentall (sic). Notionall is the bare apprehension of the truth of an art, or rule in any science; but experimental knowledge is, when we have seen and felt the truth of a thing, verified either in ourselves, or others“ (Barlow 1618:3-4). So hat auch Alexander Richardson eine Sinneslehre vertreten (Yarbrough & Adams 1993:76).<sup>437</sup>

#### **9.2.9 Die Sinneslehre von Nicholas Malebranche**

Nicholas Malebranche beschreibt ein Wirken der Sinne in seiner Schrift *The Search after Truth*. Unter diesen *sensations* verstand er keine Objekte, sondern verschiedene Arten der Wahrnehmung. „Even in sensory perception, the ‚immediate object, or the object closest to the mind, when it perceives something‘ was still the idea, and the idea was still in the Word“ (Vetö 2007:159). Malebranche

---

<sup>437</sup> Wenige Forscher sehen einen Einfluss von Alexander Richardsons Logik auf Edwards (Yarbrough & Adams 1993:69-78).

verwendet sogar einen Begriff, der dem Begriff von Edwards' *sense of the heart* fast entspricht (Reid 2002:165):

this sentiment of the heart is a living, functioning grace. It affects us, fills us, and inclines our heart; and without it, no one [can] ponder with the heart: *Nemo est qui recogitet corde*. The most certain truths of morality rest hidden in the folds and recesses of the mind, and they are sterile and impotent as long as they remain there, since the soul fails to notice them.

So hat auch Nicholas Malebranche eine Sinneslehre vertreten. Er kommt dabei den Begriff vom *sense of the heart* bei Edwards sehr nahe.<sup>438</sup>

### 9.2.10 Die Sinneslehre von John Locke

Der englische Philosoph John Locke (1632-1704) war der Sohn eines puritanischen Rechtsgelehrten. Er erhielt seine Ausbildung an der Universität in Oxford, arbeitete eine Zeitlang als Arzt und war Mitglied im Inneren Kabinett von König Charles II. Er fiel in Ungnade, verbrachte viele Jahre als Flüchtling in den Niederlanden, und kehrte nach der „glorreichen Revolution“ (1688) nach England zurück und übernahm ein Staatsamt (Spierling 2004:186; Ruffing 2007:156; Kenny 2006:226). Locke hat auch eine politische Theorie entwickelt. John Lockes Lehre läßt sich am besten mit seinem Zitat beschreiben: „Der Geist ist ein unbeschriebenes Blatt“ („tabula rasa“). Bei John Locke stehen die Ideen für empirische Bewußtseinsinhalte (Spierling 2010:186-187).

In seinem Brief an den Bischof von Worcester betont Locke die Verbindung des Wirkens der Erkenntnis in den Sinnen (Yolton 1977:144):

I am sure the author of the *Essay of Human Understanding* never thought, nor in that *Essay* hath anywhere said, that the ideas come into the mind by sensation and reflection are all the ideas that are necessary to reason ... All that he has said about sensation and reflection is, that all our simple ideas are received by them, and that these simple ideas are the foundation of all our knowledge.

Locke drückt die Verbindung zwischen dem Wirken des Verstandes und der Sinne in seinem Essay (58. Essay, 3.4.11) wie folgt aus (:151):

For to hope to produce an idea of light, or colour, by a sound, however formed, is to expect that sounds should be visible, or colours audible, and to make the ears do the office of all the other senses. Which is all one as to say, that we might taste, smell, and see by the ears; ... The only way is by applying to the senses the proper object, and so producing that idea in him, for which he has learned the name already.<sup>439</sup>

---

<sup>438</sup> Vgl. zu Nicholas Malebranche Fiering (1981:40-41;341-345).

<sup>439</sup> An diese Sichtweise knüpft Edwards in seiner *rhetoric of sensation* an.



Locke geht davon aus, dass die äußeren Einflüsse für die lebendigen Ideen im Verstand des Menschen verantwortlich sind und so die Sinne beeinflussen (Spierling 2004:186-189; Kenny 2006:226-236; Ruffing 2007:155-160): „Outward corporeal objects, that constantly importune our senses and captivate our appetites, fail not to fill our heads with lively and lasting ideas of that kind“ (Yolton 1977:167).<sup>440</sup>

John Locke betont das Wirken der Erkenntnis in den Sinnen. Nach ihm beeinflussen wie bei Edwards die Ideen die Sinne.

### 9.2.11 Die Sinneslehre von George Berkeley

Der Irländer Berkeley (1685-1753) graduierte am Trinity College in Dublin und gehörte zu dem Philosophenkreis um Swift und Pope. Einige seiner kurzen aber wichtigen philosophischen Werke wurden veröffentlicht. Er war Kaplan, Reisebegleiter und Hauslehrer auf den Reisen nach Frankreich und Italien. Er wurde der Bischof von Cloyne im Jahr 1734 und starb in Oxford, wo er auch begraben liegt (Spierling 2004:190; Kenny 2006:251, Ruffing 2007:160-161).

Nach George Berkeley sind alle sensiblen Qualitäten Ideen: „We don't perceive material things in themselves, but only their sensible qualities. 'Sensible things', he says, 'are nothing else but so many sensible qualities.' ... 'The senses perceive nothing which they do not perceive immediately; for they make no inferences'“ (Kenny 2006:253). Daher werden anders wie bei Edwards ausschließlich Ideen wahrgenommen. Berkeley vertrat den sogenannten „phenomenalism“: „A material substance is a collection of sensible impressions or ideas perceived by various senses, treated as a unit by the mind because of their constant conjunction with each other“ (:255). George Berkeley hat wie Edwards eine Sinneslehre vertreten.<sup>441</sup> Anders als bei Edwards gibt es für ihn aber nur die Ideen.

### 9.2.12 Vergleich mit der Sinneslehre von Jonathan Edwards

Der Kirchenvater Augustinus vertritt wie Edwards eine Sinneslehre. Nach Ansicht von Augustinus gibt es im Menschen eine *humanity's sensory dysfunction* seit dem Sündenfall. Jedoch ist die Bekehrung eine *kind of sensory overload that heats the senses*. Daher ermöglicht die Wiedergeburtserfahrung eine andere Art von Wahrnehmung. Auch Anselm von Canterbury vertritt wie Edwards eine Sinneslehre. Die Sinneslehre von Thomas von Aquino schliesst die Möglichkeit der Gottesbegegnung durch den Verstand und die Sinne mit ein. Er spricht wie Edwards von einem *spiritual sense* und meint dabei keine Fähigkeit des Menschen. Dieser wird auch nach Calvin dem Menschen gegeben, und zwar wie bei Edwards in der Erfahrung der Wiedergeburt. Dadurch ändert sich die Wahrnehmung

---

<sup>440</sup> Aufgrund dieser Erkenntnis sucht Edwards nicht nur nach Bekanntem, sondern auch nach die Sinne reizenden Ideen in seiner *rhetoric of sensation*.

<sup>441</sup> Vgl. zu George Berkeley Fiering (1981:40-41;341-345).

beim Wiedergeborenen (*suavitas*). Der Glaube ist daher mehr als eine Sache des Verstandes. Es geht darum, Christus mit dem Herzen zu ergreifen. Zur wahren Gotteserkenntnis kann eine schmerzvolle Sünden- und Selbsterkenntnis gehören. Denn nach Calvins und Turretinos Ansicht haben alle Menschen wie bei Edwards ein natürliches Empfinden für Gott. Daher können beide Theologen den Glauben nicht getrennt von den Sinnen sehen. Unter die Zeichen einer echten Wiedergeburt zählt Mastricht auch eine Veränderung in den Gefühlen. Nach Ansicht der *Cambridge Platonists* ist der Glaube wie bei Edwards von Gefühlserfahrungen begleitet. Auch in ihrem Verständnis ist die Gotteserkenntnis seit dem Sündenfall gestört. So war für Richardson wie für seine Nachfolger bis zu Edwards die rettende Gnade eine gefühlte Erfahrung der christlichen Wahrheit. Auch Malebranche hat wie Edwards eine Sinneslehre vertreten. Er verwendet sogar einen Begriff, der dem Begriff *sense of the heart* sehr nahe kommt. John Locke betont in seiner Sinneslehre die Verbindung des Wirkens der Erkenntnis in den Sinnen. Locke geht davon aus, dass anders als bei Edwards die äußeren Einflüsse für die Ideen im Verstand des Menschen verantwortlich sind und so die Sinne beeinflussen. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass vor Edwards folglich schon viele Denker eine Sinneslehre vertreten haben. Diese Erkenntnis wird durch die wissenschaftliche Forschung bestätigt, in der schon Vergleiche mit Edwards gezogen wurden. Die Sinneslehre findet sich sowohl bei den Theologen vor, während und nach der Reformationszeit. Sie wird von den *Cambridge Platonists* und dem Puritaner Alexander Richardson genauso vertreten wie von den Philosophen Locke, Malebranche und Berkely. Manchmal wird Edwards auch mit Schleiermacher verglichen (McClymond 1998:22ff.,105; Dietz 2014).<sup>442</sup>

### 9.3 Die Ideenlehre

Im Folgenden wird die Ideenlehre Edwards mit den Ideenlehren des Kirchenvaters Augustinus, den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino, dem Reformator Jean Calvin und den nachreformatorischen Theologen Francisco Turretino und Petrus van Mastricht verglichen. Weitere Vergleiche schließen sich an mit einigen *Cambridge Platonists* (John Smith, Henry More, Ralph Cudworth), dem Puritaner Alexander Richardson und den Philosophen John Locke, Nicholas Malebranche und George Berkeley.

---

<sup>442</sup> Vgl. Walton 2002: 1-34, 57-138, 139-166-178, 181-205, 218, Gavriluk & Coakley 2012:15-16, Lootens 2012:56-70; Cross 2012:174ff.,185ff., Erdt 1980:1-42; Danaher 2004:125; Strobel 2013: 187n.42, Wainwright 2012:225-227;231-240, McClymond & McDermott 2012:104; Crisp 2015:4,12, Cragg 1968:53, Yarbrough & Adams 1993:69-77; McClymond 1998:10-15; McClymond & McDermott 2012:104,367,383-384,641-648.

### 9.3.1 Die Ideenlehre von Augustinus

Der Kirchenvater entwickelt seine Ideenlehre<sup>443</sup> im Rahmen seiner Erkenntnislehre (Boland 1996). In dieser knüpft er an die griechische Philosophie an.<sup>444</sup> Wo er vom Verstand des Gläubigen spricht, betont er die Tatsache, dass es diesem möglich ist, geistliche Dinge in allem Materiellen zu finden: „The reasoning believer ... Those that maintain it can ‚survey all things and find nothing unarranged, unclassified, or unassigned to its own place.‘ They consistently find traces of spiritual things in material things, they conform to God rather than the world in every encounter with reality“ (Schumacher 2009:77-88).<sup>445</sup>

Thomas von Aquino<sup>446</sup> nimmt in seinem Werk *Summa Theologica* Bezug auf die augustinische Vorstellung, dass der Geist des Menschen das Bild Gottes in sich trägt (15 de Trin. c.1; 6 super Gen. ad litt. c.12): „Prætera, præcipue Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus“ (I q. 14 a.1 ad 2; Aquinas 2008,1:168).<sup>447</sup>

In seinem Werk *Summa Theologica* zitiert Thomas von Aquino Augustinus in Bezug auf seine Ideenlehre (Octog.Tri.Quaest.Qu.xlvi): „Unde dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Unde sequitur quod in mente divina sint plures *ideae*“ (I q.15 a.2 c.o.; Aquinas 2008,1:203).<sup>448</sup> Augustinus erklärt nach Thomas von Aquino was die Ideen sind (83 Qq.9,46). Sie existieren letztlich in Gott selbst: „Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam *ideae*, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *quod ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes*“ (I q.84 a.5 arg.3; Aquinas 2008,2:238).<sup>449</sup> Thomas von Aquino zitiert die Ideenlehre von Augustinus ebenso an anderer Stelle in seinem Werk *Summa Theologiae*. Gott hat entsprechende Ideen von allen Dingen, die er erkennt (I q.15 a. 3 s.c.; Aquinas 2008,1:205).

---

<sup>443</sup> Die Ideenlehre des Augustinus wurde von Dinkler (1934) dargestellt. Nach Augustinus ist das Imago-Verhältnis ausschließlich auf die *anima rationalis* bezogen. Dort wird auch die göttliche Trinität abgebildet. Nur durch göttliche Erleuchtung kann der Mensch die göttlichen Ideen erfassen (:68,168).

<sup>444</sup> Interessant ist der Kommentar von John Rist: „Although the ideas ‚are no longer retained memories of a previous life, they are in some sense constitutive of the humane soul“ (Schumacher 2009:17).

<sup>445</sup> Dinkler erklärt den Imago-Zusammenhang als schwierigstes Problem der augustinischen Metaphysik (Dinkler 1934:66,67). Augustinus macht ihn in seinen Schriften *De Trinitate* und *De genesi ad litteram* deutlich (:66-68).

<sup>446</sup> Thomas von Aquino wird an dieser Stelle als Sekundärquelle zitiert, da dem Autor während dieser Forschung nur wenige Zitate von Augustinus vorgelegen haben. Es geht an dieser Stelle nicht um die Ansicht von Thomas von Aquino, sondern um seine Zitate von Augustinus.

<sup>447</sup> „Ferner, vornehmlich Gott sind wir dem Verstand nach ähnlich, weil wir dem Besinn (mentem) nach Gott ebenbildlich sind, wie Augustin (Super Gen. ad litt.6,12 De Trin.15,1) sagt“ (Bernhart 1985,1:120).

<sup>448</sup> „Darum sagt Augustinus 83 Quaest. (46): ‚Das Einzelne ist nach eigenbehörigen Wesensgründen von Gott erschaffen.‘ Woraus folgt, dass es im göttlichen Besinn eine Vielheit von Denkbildern gibt“ (1:138).

<sup>449</sup> „...weil es unvereinbar mit dem Glauben scheint, ... so hat deswegen Augustinus 83 Quaest. (46) an Stelle dieser von Plato verlangten Denkbilder angenommen, dass die Sinngründe aller Geschöpfe im Göttlichen Besinn vorhanden sind“ (1:278).

In seiner Schrift *De Trinitate* entwickelt der Kirchenvater Augustinus seine Ideenlehre (11.2.6.): „atque ita illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate, quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur.“ (Kreuzer 2001:142).<sup>450</sup>

Thomas von Aquino zitiert die Ideenlehre Augustins (Octog. Tri. Quaest. Qu. xIvi) in seinem Werk *Summa Theologiae*. Nach Ansicht von Augustinus sind die Ideen ewig und „eingeschlossen im göttlichen Verständnis“ (I q.15 a.2 co.; Aquinas 2008,I:202-203).<sup>451</sup>

*Sed contra dicit Augustinus in libro octoginta trium quaest., idea sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continuntur. Sed cum ipsae neque oriantur neque interreant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.*

Man kann bei Augustinus vom Imago-Zusammenhang als dem schwierigsten Problem der augustini-schen Metaphysik sprechen. Augustinus vertrat wie Edwards eine Ideenlehre, die auf dem Bild des Menschen als *imago dei* besteht. In Gott sind die Ideen vorhanden, nach denen Gott den Menschen nach seinem Bild formt. Dieses Bild wird vor allem im Geist des Menschen abgebildet. Die göttliche Trinität findet sich anders als bei Edwards wieder in der Dreiheit des Menschen *memoris, intelligentia* und *voluntas*.

### 9.3.2. Die Ideenlehre von Anselm von Canterbury

In seinem Werk *Monologion* entwickelt Anselm von Canterbury seine Ideenlehre.<sup>452</sup> Manchmal wird Anselm in der Forschung als „Realist“ verstanden. Nach seiner Vorstellung existieren die Formen in Gottes Verstand. Die Schöpfung ist demnach eine Kopie (Schumacher 2009:108). Jeder Mensch ist ein Bild Gottes (:109).

In seinem neunten Kapitel spricht Anselm von Canterbury von einem Modell, das ein Künstler entwirft: „Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo nisi in facientis ratione precedest aliquod rei faciente quasi exemptum sine (ut aptus dicitur) forma vel similitudo aut regula.“

---

<sup>450</sup> „Und so entsteht eine Dreiheit aus Erinnerung, innerer Schau und dem Willen, der beide eint. Und weil diese drei sich zu einer Einheit zusammenfügen, so nennt man dieses Zusammenfügen Denken“ (Kreuzer 2001:143).

<sup>451</sup> „Gegen [die Nichtannahme] spricht, was Augustinus 83 Quaest. (46) sagt: Die Denkbilder sind „gewisse urheitliche Bildgestalten oder beständige und unwandelbare Wesensgründe von den Dingen, weil sie selber nicht gebildet worden sind; deswegen sind sie ewig und halten sich immer in dem gleichen Zustand, in welchem sie in der göttlichen Einsicht enthalten sind. Während sie selbst weder entstehen noch vergehen, so sagt man doch, dass nach ihnen gebildet wird, was alles entstehen und vergehen kann, und alles was entsteht und vergeht“ (Bernhart 1985,1:137).

<sup>452</sup> „As Anselm explains in his *Monologium* (c.34), insofar as creatures are present in God they are identical with the divine causal existence, and it is this essence which serves as their likeness“ (Wippel 1993:5). „Note also that Anselm uses as an analogy the case of an artefact which exists in the art (of its maker) before and after it exists in its own right“ (:5-6 n.13).

(Schmitt 1964:66).<sup>453</sup> Immer wieder vergleicht er in seinem elften Kapitel dabei das Wirken Gottes mit dem Wirken eines Künstlers, der seinen Entwurf sozusagen schon einmal in seinem Innern vorformuliert. Allerdings unterscheidet sich dieser Entwurf vom Original (:70):

Sed quamvis summam substantiam constet prius in se quasi dixisse cunctam creaturam quam eam secundum eandem et per eandem suam intimam locutionem conderet; quemadmodum faber prius mente concipit quod conceptionem opere perficit. Multam tamen in hoc similitudine intueor dissimilitudinem.<sup>454</sup>

Nach seiner Ansicht „empfängt“ der Künstler seine Vorstellung (:72):

faber vero penitus nec mente potest aliquid corporeum concipere imaginando nisi id quod aut totum simul aut per partes ex aliquibus rebus aliquo modo iam didicit, nec opus mente conceptum perficere si desit aut materia aut aliquid sine quo opus precogitatum fieri non possit.<sup>455</sup>

Denn alles, was geschaffen wurde, hat nun durch etwas anderes, nämlich durch Gott, seinen Schöpfer, Bestand: „Quod quoniam alitur esse non potest nisi ut ea que sunt facta sunt per aliud vigeant et id a quo facta sunt vigeat per seipsum necesse est ut sicut nihil factum est nisi per creaticem presentem essentiam ita nihil vigeat nisi per eiusdem servatricem presentiam.“ (:74)<sup>456</sup>

In Kapitel 39 verwendet Anselm ein anderes Bild, um zu erklären, wie die Schöpfung entstanden ist. Es ist das Bild von der Gebärenden oder des Gebärenden. Es besteht jedoch ein Unterschied zwischen Schöpfung und Schöpfer. Diese Unterschiedlichkeit schließt jedoch Ähnlichkeit mit ein: „Si, inquam multa huiusmodi non absurde dicuntur nasci: tanto congruentius dici potest verbum summi Spiritus ex illo existere nascendo quanto perfectius quasi proles parentis trahit eius similitudinem ex illo existendo.“ (:146).<sup>457</sup> Ähnlichkeit erkennt man nach seinen Aussagen im 65. Kapitel z.B. in einem Spiegel: „Et saepe videmus aliquid non proprie quemadmodum res ipsa est sed per

---

<sup>453</sup> „Denn auf keine Weise kann etwas vernünftig von jemandem gemacht werden, wenn nicht im Denken dessen, der es macht, gleichsam eine Art Modell des zu machenden Dings vorausgeht, oder passender gesagt, eine Form oder Ähnlichkeit oder Norm“ (Schmitt 1964:67).

<sup>454</sup> „Doch wenn auch feststeht, dass die höchste Substanz zuvor die gesamte Schöpfung in sich gleichsam gesprochen hat, ehe sie diese gemäß diesem ihren innersten Sprechen und durch dieses schuf, gleichwie der Künstler vorher im Geiste empfängt, was er nachher dem Entwurf seines Geistes gemäß im Werke verwirklicht, so sehe ich doch in dieser Ähnlichkeit viel Unähnlichkeit“ (:71-72).

<sup>455</sup> „Der Künstler dagegen kann im Geiste durchaus nichts Körperliches durch Vorstellung empfangen, außer was er sei es als Ganzes zusammen oder in Teilen, aus mancherlei Dingen schon irgendwie kennengelernt hat, noch kann er das im Geiste empfangene Werk verwirklichen, wenn entweder der Stoff fehlt oder etwas, ohne das das vorgedachte Werk nicht entstehen kann“ (Schmitt 1964:73).

<sup>456</sup> „Weil das nicht anders sein kann, als dass das, was geschaffen wurde, durch ein anderes Bestand hat und das von dem es geschaffen wurde, durch sich selbst Bestand hat, darum ist es notwendig, dass wie nichts geschaffen wurde außer durch die schöpferische gegenwärtige Wesensheit, so nichts Bestand hat, außer durch eben deren erhaltende Gegenwart“ (Schmitt 1964:75).

<sup>457</sup> „Wenn es, sage ich, von vielen derartigen nicht widersinnig heißt, dass es geboren wird, so kann umso angemessener vom Worte des höchsten Geistes gesagt werden, dass es aus ihm durch Geboren werden existiert, je vollkommener es als Kind des Elters dessen Ähnlichkeit anzieht, indem es aus ihm existiert“ (Schmitt 1964:147).

aliquam similitudinem aut imaginem ut cum vultum alicuius consideramus in speculo“ (:190).<sup>458</sup> So erkennt der Mensch sich selbst, wenn er das Abbild Gottes sieht: „Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius quam facie ad faciam videre nequit“ (:194).<sup>459</sup> Denn das wahre Abbild Gottes ist im Menschen: „Nam si mens ipsa sola ex omnibus que facta sunt sui memor et intelligeus et amans esse potest non video cur negatur esse in illa vera imago illius essentiae que per sui memoriam et intelligentiam et amorem in Trinitate ineffabile consistit“ (:194).<sup>460</sup> Es ist sozusagen „in den Menschen hineingelegt“: „Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturae quod sic preferat imaginem creatoris“ (:194).<sup>461</sup> Nun geht es darum, dass der Mensch diese Bild Gottes durch sein Verhalten nach außen trägt (:196).

In seinem Werk *Proslogion* sucht Anselm das Bild Gottes in sich selbst: „fateor Domine et gratias ago quia creasti in me hanc ‚imaginem tuam‘ [Gen 1,27] ut tui memor te cogitem te amem“ (Theis 2005:20).<sup>462</sup> Auch in dieser Schrift verwendet er das Bild des Künstlers, der als Maler zuerst ein Bild im Kopf hat, bevor er es ausführt: „Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit“ (:22).<sup>463</sup> Das *Proslogion* ist als ein „Führer“ gedacht, um den Menschen dazu zu bringen, in das Angesicht Gottes verwandelt zu werden (Schumacher 2009:116ff., 121ff.).

Nach Anselms Vorstellung existieren die Formen in Gottes Verstand wie bei Edwards als Ideen. Die Schöpfung ist demnach eine Kopie. Er vergleicht den Vorgang anders als Edwards mit einem Künstler, der ein Modell entwirft. Der Künstler formuliert den Entwurf sozusagen schon in seinem Innern vor. Allerdings unterscheidet sich der Entwurf vom Original. Wie bei Edwards „empfängt“ der Künstler (von Gott) seine Vorstellung. Er kann das Ergebnis seiner Ideenlehre auch anders formulieren: Alles, was geschaffen wurde, hat durch ein anderes (nämlich durch seinen Schöpfer, Gott) Bestand. Um den Begriff der Ähnlichkeit zu betonen, verwendet Anselm anders als Edwards das Bild von der Gebärenden oder des Gebärenden („Elters“). Es besteht jedoch ein Unterschied zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer. Als drittes Bild verwendet Anselm wie Edwards das Bild von einem Spiegel, um die Ähnlichkeit zu betonen. Allerdings meint Edwards mit dem Spiegel das Wort

---

<sup>458</sup> „Und oft sehen wir etwas nicht wirklich, wie das Ding selbst ist, sondern durch eine Ähnlichkeit oder ein Bild, so wenn wir das Angesicht eines andern im Spiegel betrachten“ (Schmitt 1964:191).

<sup>459</sup> „Sehr passend kann also gesagt werden, dass er sich selbst „wie ein Spiegel“ ist, in dem er sozusagen das Abbild jener schaut, die er „von Angesicht zu Angesicht“ nicht sehen kann“ (Schmitt 1964:195).

<sup>460</sup> „Denn wenn dieser Geist allein aus allem, was geschaffen wurde, sich seiner bewußt und erkennend und liebend sein kann, sehe ich nicht, warum verneint werden soll, dass in ihm das wahre Abbild jener Wesenheit ist, die durch Bewußtsein ihrer selbst und Erkenntnis und Liebe in einer unaussprechlichen Dreifaltigkeit besteht“ (Schmitt 1964:195).

<sup>461</sup> „Nichts anderes also ist in ein Geschöpf hineingelegt worden, das so das Abbild des Schöpfers zur Schau trägt“ (Schmitt 1964:195).

<sup>462</sup> „Ich bekenne, Herr, und sage Dank, dass Du in mir dieses Dein Bild geschaffen hast, auf dass ich, Deiner eingedenk, Dich denke, Dich liebe“ (Theis 2005:21).

<sup>463</sup> „Wenn nämlich ein Maler zuvor denkt, was er ausführen wird, hat er [es] zwar im Verstande, aber er versteht noch nicht, dass das, was er noch nicht geschaffen hat, sei“ (:23).

Gottes, oder genauer das Gesetz Gottes. Wenn der Mensch nach Anselm das Abbild Gottes in sich erkennt, erkennt er sich selbst.

### 9.3.3 Die Ideenlehre von Thomas von Aquino

Nach Thomas von Aquinos Werk *Summa Theologiae* ist Gott die Ursache aller Dinge (I q.4a 2 c.o.; Aquinas 2008,1:44). Da Gott nicht körperlich erfaßt werden kann, kann ihn nur die Vernunft erfassen (I q.12 a.3. c.o.; Aquinas 2008,1:113) Auch Thomas von Aquino verwendet das Bild vom Spiegel (I q.12 a.9 s.c.; Aquinas 2008,I:127).<sup>464</sup>

Nach Ansicht von Thomas von Aquino besitzt Gott das Wissen in höchster Vollendung (I q.14 a. 1 c.o.; Aquinas 2008,1). Die Vernunft ist am ehesten Gott ähnlich. Hier nimmt er Bezug auf den Kirchenvater Augustinus (I q.14 arg. 3; Aquinas 2008,I:168). Das Wissen Gottes ist nämlich die Ursache aller Dinge. Auch Thomas von Aquino verwendet das Bild von dem Künstler (I q.14 a.8 c.o., Aquinas 2008,I:181):<sup>465</sup>

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim Scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiorum, eo quod artifex operator per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis.

Gott verursacht alle Dinge durch seine Vernunft und sein Wissen ist die Ursache aller Dinge (I q.14 a.8 c.o.; Aquinas 2008,I:182).<sup>466</sup>

Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intellegere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis*.

Dasselbe kann Thomas auch über die Erkenntnis Gottes sagen: „quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia“ (I q.14 a.8 ad 2; Aquinas 2008,I:182 ).<sup>467</sup> Die Dinge haben Ähnlichkeit zu Gott (I q.14 a.9 ad 2; Aquinas 2008,I:184). Denn für Thomas von Aquino spielt das Thema

---

<sup>464</sup> Die Ideenlehre des Thomas von Aquino wurde von Wippel (1993:1-47) dargestellt. Nach Wippel hat er sich dabei der platonisch-augustinianischen Tradition angeschlossen. Gottes Erkenntnis ist die Ursache aller Erkenntnis. Denn die Formen aller Dinge sind in dem, der alle Dinge weiss, schon im Voraus enthalten wie in den Gedanken eines Künstlers, bevor er sein Werk vollbringt. Die Welt entsteht daher aufgrund von göttlichen Ideen (:1,6,31-32,36,39).

<sup>465</sup> „Ich antworte: Das Wissen Gottes ist die Ursache der Dinge. Das Wissen Gottes steht nämlich so zu allen geschaffenen Dingen, wie das Wissen des Kunsthandwerkers gegenüber dem Kunstgeschaffenen dasteht. Das Wissen des Kunsthandwerkers ist aber die Ursache des Werkgeschaffenen: deswegen, weil der Kunsthandwerker durch seinen Verstand wirkt. Es gehört sich daher, dass die Wesungsform im Verstand die Urheit der Werkfähigkeit ist, gerade wie die Wärme die Urheit der Erwärmung ist“ (Bernhart 1985,1:125).

<sup>466</sup> „Es liegt aber auf der Hand, dass Gott durch seinen Verstand die Dinge verursacht, da sein Sein sein Verstehen ist. Darum muss notwendig sein Wissen die Ursache der Dinge sein, sonach es den Willen bei sich hat. Daher pflegt das Wissen Gottes demnach, dass es die Ursache der Dinge ist, das ‚Gutheißungswissen‘ (sapientia approbationis) genannt zu werden“ (1:126).

<sup>467</sup> „Das Wissen Gottes ist die Ursache der Dinge, sonach die Dinge im Wissen da sind“ (Bernhart 1985,1:126).

„Ähnlichkeit“ eine große Rolle (I q.14 a.9 arg. 2; Aquinas 2008,I:183). Erkennen beruht auf dem Wahrnehmen von Ähnlichkeit (I q.14 a 10 arg. 3, Aquinas 2008,1:184). Diesen Tatbestand ist ihm so wichtig, dass er ihn immer wieder formuliert (I q. 14 a 11 arg. 3, Aquinas 2008,1:186; s. auch I q. 14 arg. 2, Aquinas 2008,1:168). So nimmt Thomas von Aquino an, dass es Ideen in Gott gibt: „quod necesse est ponere in mente divina ideas“ (I q.15 a 1. c.o.; Aquinas 2008,I:201).<sup>468</sup>

Im Folgenden will Thomas beschreiben, wie Ursachen auf das zu Erzeugende wirken: „In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem“ (I q. 15 a 1 c.o.; Aquinas 2008,1: 201).<sup>469</sup> An einem Haus kann man sehen, welche Idee dahinter steckt: „In quibus vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus preexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus. Quia artifex intendit donum assimilare formae quam mente concepit“ (I q.15 a.1 c.o; Aquinas 2008,1:201).<sup>470</sup> Die Idee Gottes ist sein Wesen: „Ad tertium dicendum quod deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentiam“ (I q.15 a.1 ad 1; Aquinas 2008,I:202).<sup>471</sup> Doch gibt es mehrere Ideen in Gott: „Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente“ (I q.15 a.2 c.o; Aquinas 2008,I:203).<sup>472</sup> Wie der Erbauer eines Hauses hat er alles im Voraus im Detail geplant (I q.15 a 2 c.o.; Aquinas 2008,I:203):<sup>473</sup>

Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuius libet partium eius.

Gott muss daher mehrere Ideen haben: „Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurimum rerum; quae sunt plures ideae“ (I q.15 a 2. c.o.; Aquinas 2008,I:204).<sup>474</sup> Er gestaltet das Haus nach der Ähnlichkeit der Form in seinem Verstand: „Forma enim domus in mente aedificatoris

---

<sup>468</sup> „Man muss notwendig im göttlichen Besinn Denkbilder annehmen“ (1:136).

<sup>469</sup> „In gewissen Tugenden ist die Wesensform des Werdedings ihrem natürlichen Sein nach vorher da, wie in dem, was die Natur tut; wie der Mensch fortpflanzt und Feuer Feuer“ (1:136).

<sup>470</sup> „In anderen aber dem Vernunftsein nach, wie in denen, welche mit dem Verstand handeln; wie das Ähnlichkeitsbild des Hauses im Besinn des Erbauers vorher da ist. Und das kann das Denkbild (idea) des Hauses genannt werden: weil der Baumeister im Sinne hat, das Haus der Bildgestalt ähnlich zu machen, deren Empfängnis sich in seinem Besinn vollzog“ (:136).

<sup>471</sup> „Zu 3. Gott ist seinem Wesen nach das Ähnlichkeitsbild aller Dinge. Darum ist das Denkbild in Gott nichts anderes als die Wesenheit Gottes“ (1:137).

<sup>472</sup> „Ich antworte, Notwendig muss man eine Vielheit von Denkbildern annehmen. Um sich das klar zu stellen, muss man bedenken, dass bei jeder Wirkung das, was Endzweck ist, das eigentliche Vorhaben des Haupttugenden ist“ (1:137).

<sup>473</sup> „Von einem Ganzen kann man sich aber keine Rechenschaft geben, wenn man nicht die eigentlichen Wesensgründe von allem vor sich hat, woraus das Ganze aufgebaut ist; gerade wie der Baumeister das Bild von einem Hause nicht zusammen bringen könnte, wenn er nicht die eigene Sinntracht von jedem seiner Teile vor sich hätte“ (1:138).

<sup>474</sup> „Daraus erhellt, dass Gottes Verstand eine Vielheit von Wesensgründen vor sich hat, die einer Vielheit von Dingen eigen sind; das ist die Vielheit der Denkbilder“ (1:139).



est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem donum in materia format“ (I q.15 a 2 c.o.; Aquinas 2008,I:203).<sup>475</sup>

Auch Thomas von Aquino hat wie Edwards eine Ideenlehre vertreten.<sup>476</sup> Nach Thomas von Aquino ist das Wissen Gottes die Ursache aller Dinge. Es gibt daher Ideen in Gott.<sup>477</sup> Wie Anselm verwendet er das Bild vom Künstler. Wie bei Anselm spielt die Ähnlichkeit eine große Rolle: Erkennen beruht auf dem Wahrnehmen von Ähnlichkeit. Ursachen wirken auf das zu Erzeugende. Umgekehrt kann man sagen, dass ein Haus auf die Ideen des Erbauers verweist. Wie der Künstler hat auch der Erbauer eines Hauses alles im Voraus geplant. Er gestaltet das Haus nach der Ähnlichkeit der Form in seinem Verstand. Mit diesen Bildern beschreibt Thomas von Aquino den Vorgang der Schöpfung. Gott schaut gewissermaßen in einen Spiegel, der alles widerstrahlt. Auch Edwards verwendet das Bild vom Spiegel, verwendet es aber umgekehrt aus der Sicht des Menschen: Im Gesetz Gottes erkennt er sich selbst.<sup>478</sup>

### 9.3.4 Die Ideenlehre von Jean Calvin

Nach den Aussagen in der Schrift *Psychopannychia* und in seinen Instruktionen in dem Brief 1544 bestreitet Jean Calvin jegliche Beziehung zwischen dem *imago dei* und dem Körper. Denn Gott ist Geist und kann in keinem körperlichen Abbild vor Augen gestellt werden (Krusche 1957:39n.40). Calvin lehnt daher die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* ab. Demnach gesteht er der *imago* nur noch einen kleinen Rest zu. Calvin beschreibt in seiner *Institutio* (Inst. II,12,6) die *imago dei* als Spiegel und betont dann, dass die Gottesebenbildlichkeit im Akt des Widerspiegelns besteht. Im Spiegel ist Gottes Herrlichkeit zu sehen. Damit ist mehr als ein Akt des Spiegelns gemeint. Den Akten liegt ein Sein zugrunde. Daher spiegelt der Mensch die *gloria dei* wider (:35-49).

---

<sup>475</sup> „Die Form eines Hauses ist nämlich im Besinn des Erbauers als etwas von ihm Verstandenes vorhanden, dessen Bild gemäß er das Haus stofflich formt“ (I:138).

<sup>476</sup> „Aquinas frequently presents divine ideas as standards or exemplars which are used by God in his creative activity ... Aquinas locates these divine ideas or exemplars with the divine mind itself“ (Wippel 1993:1). In seinen *Sentences* (1252-1256) erklärt Thomas von Aquin den Begriff der Idee (:6). Nach der Schrift *Summa Theologiae* I (1266-1268) ist Gott die Ursache aller Dinge (:30-36).

<sup>477</sup> „Aquinas incorporated the Platonic-Augustinian tradition of divine ideas into his thoughts about God’s knowledge of things other than himself“ (:1). Die Ideenlehre von Thomas von Aquino (Boland 1996; Wippel 1993:1-48) wird von Lydia Schumacher wie folgt dargestellt: „After explaining abstraction, Thomas turns to consider the relationship between the ideas the mind forms in abstraction and the ‘eternal reasons’ that are received through divine illumination“ (Schumacher 2009:227). Dies ist wichtig zu erwähnen, da es in der Forschung unterschiedliche Sichtweisen zu Thomas von Aquinos Ansicht über die theologische Nähe zu Augustinus gibt: „Far from undermining Augustine’s vision of knowledge by illumination, Aquinas perpetuates it by identity the divine light with the source of capacity to cognize in the way Aristotle described, which resembles the way of Augustine“ (:22).

<sup>478</sup> Edwards’ Ideenlehre wird in der Forschung auch mit der Ideenlehre von Thomas von Aquino verglichen. Mit seinem *theocentric idealism* knüpft Edwards an Thomas von Aquino an, indem er Idealismus und Empirizismus miteinander verbindet. In Gott liegt nach der Schrift *The Mind* (WJE 6:344) die Ursache alles Seins ganz im Sinne von Aquino nach seiner Schrift *Summa Theologia* I.14.8 (McClymond 1998:33).

Die Ideenlehre Calvins<sup>479</sup> wird in den folgenden Zitaten deutlich. Betrachtet der Mensch sich selbst, so erkennt er darin Gott (I, 1, 1): „nam primo, se nemo aspicere potest quin ad Dei, in quo vinit & monetur, initium sensus suos protinus conuertat“ (Calvin 1559:1).<sup>480</sup> Denn der Mensch hat sein Wesen in Gott (I, 1, 1s. Calvin 1559:1). Voraussetzung zur Selbsterkenntnis ist die Gotteserkenntnis (I, 1, 2): „Rursum, hominem in puram sui notitiam nunquam peruenire (sic) constat nisi prius Dei faciem sit contemplarus, atque ex illius intuitu ad seipsum in spiciendum descendet“ (:1).<sup>481</sup> Die Schöpfung offenbart Gottes Wesen (I, 5, 1 s. Calvin 1559:6). Die Weltordnung gleicht einem Spiegel zur Gotteserkenntnis (I, 5, 1): „quod nobis vice speculi sit tam concinna mundi positio, in quo invisibilem alioqui Deum contemplari liceat“ (:6).<sup>482</sup> So hat der Mensch das Licht der Erkenntnis gegenüber anderen Lebewesen (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57). Daher fragt Calvin, wie es möglich sein kann, dass der Mensch die Existenz Gottes leugnen kann, wo er doch in sich selbst so viele göttliche Spuren findet (I, 5, 3 s. Calvin 1559:7). Er hinterfragt auch, wie die Natur, die doch ein Spiegel der Herrlichkeit Gottes ist, ihre eigene Schöpferin sein kann (I, 5, 5 s. Calvin 1559:8).

Noch deutlicher wird das Spiegelbild Gottes in dem Menschen, weil er als Ebenbild Gottes geschaffen ist (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57). Vor dem Sündenfall war dieses Ebenbild Gottes vollkommen (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57). Im Folgenden setzt sich Calvin mit der Theologie von Osiander auseinander. Er erkennt gewisse göttliche Funken im Menschen (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57) und betont die Vollkommenheit des Ebenbildes Gottes im Menschen am Beginn der Schöpfung (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57). Denn das Menschengeschlecht spiegelt Gottes Wesen wider (I, 5, 3 s. Calvin 1559:7). Der Mensch ist von Gott erschaffen (I, 2, 2 s. Calvin 1559:3). Der Mensch kann jedoch Gott nicht erkennen (I, 5, 10): „Atqui quantunque claritate & immortale suum regnum Dominus in operum suorum speculo repaesentet: qui tamen est noster stupor, ad tam perspicuas testificationes semper hebescimus, vt (sic) sine profectu effluent“ (:10).<sup>483</sup> Die Lehre vom Ebenbild Gottes in der Seele des Menschen führt Calvin auch auf den griechischen Philosophen Plato zurück (Freudenberg 2012:100). Der Sitz des Ebenbildes Gottes ist zweifellos in der Seele (I, 15, 3 s. Calvin 1559:56). Allerdings grenzt sich

---

<sup>479</sup> Gottes Bild kann nur einer *essence spirituelle* eingeprägt werden. Es kann also nur unkörperlich sein. Der Sitz des göttlichen Ebenbildes ist in der Seele des Ersterschaffenen und die *imago dei* ruht in der Seele („l'ame, voyla l'image vive de Dieu“). Folglich ist jede körperliche Darstellung unmöglich. Man kann den Menschen Gottes Ebenbild nennen. Die *imago dei* ist der Seele, nach Calvins Genesiskommentar (*Comm. Gn.* 2,7), „eingeprägt“ oder gar „eingegraben“ (Krusche 1957:43n.73). In seinem Kolosserkommentar (*Comm. Kol* 3,10) spricht er auch von diesem Spiegel. In seinem Psalmenkommentar (*Comm. Ps* 8, 2) betont Calvin, dass der Mensch Gottes Herrlichkeit erkennt (Krusche 1957:39n.41,43n.73,49n.97,98).

<sup>480</sup> „Es kann nämlich erstens kein Mensch sich selbst betrachten, ohne sogleich seine Sinne darauf zu richten, Gott anzuschauen, in dem er doch ‚lebt und webt‘ (Apg. 17,28)“ (Freudenberg 2012:23).

<sup>481</sup> „Aber andererseits kann der Mensch auf keinen Fall dazu kommen, sich selbst wahrhaftig zu erkennen, wenn er nicht zuvor Gottes Angesicht geschaut hat und dann von dieser Schau aus dazu übergeht (sic), sich selbst anzusehen“ (:23).

<sup>482</sup> „... denn die schöne Ordnung der Welt dient uns als ein Spiegel, in dem wir allenthalben den unsichtbaren Gott erschauen können“ (:30).

<sup>483</sup> „Jedoch wie hell und klar auch der Herr sich selbst und sein ewiges Reich im Spiegel seiner Werke vor Augen stellt – wir bleiben doch in unserem Stumpsinn stets blind gegen so deutliche Bezeugungen, so dass sie in uns doch ohne Frucht bleiben“ (:35).

Calvin dabei gegenüber dem Kirchenvater Augustinus ab (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57). Während Calvin sich mit der Theologie Osiander's auseinandersetzt, betont er die Möglichkeit der „Gottesfunken“ im Menschen (I, 15, 3s. Calvin 1559:57). Im Anfang der Schöpfung war das Ebenbild Gottes im Menschen vollkommen (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57). Daher betont er die Wichtigkeit der Lehre, dass der Mensch im Ebenbild Gottes geschaffen ist (I, 15, 4 s. Calvin 1559:57).

Indem sich Calvin später auf 2 Kor 3,18 bezieht, erklärt er die Wiedergeburt als Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes (III, 3,9): „regeneration, cuius non alius est scopus nisi vt (sic) imago Dei quae per Adae transgressionem foedata & tantum non oblitterata fuerat, in nobis reformetur“ (:212).<sup>484</sup>

Wer Gott immer ähnlicher wird, aus dem leuchtet das Ebenbild Gottes hervor (III, 3, 9): „Sed quatenus ad Dei similitudinem proprius quisque accedit, in eo dico fulgere imaginem Dei“ (:212).<sup>485</sup> Die Wiedergeburt stellt daher das erneuerte Ebenbild Gottes dar (III,17,5): „Regeneratione enim alibi, imaginis diuinae (sic) reparationem in nobis esse docuimus. Quoniam ergo vbicumque faciem suam Deus contemplatur, & merito amat, & in honore habet: non sine causa dicitur illi placere fide eiu vita, ad sanctitatem & iustitiam composita“ (:290).<sup>486</sup> Die Erneuerung des Ebenbildes Gottes in der Wiedergeburt geschieht allerdings allein aufgrund der Gnade Gottes (I, 15, 5): „Atque vbi (sic) de imaginis instauratione disserit Paulus, ex eius verbis elicere promptum est, non substantiae influxu, sed Spiritus gratia & virtute hominem suis Deo conformem“ (:58).<sup>487</sup>

Auch Jean Calvin hat wie Edwards eine Ideenlehre vertreten. Wenn der Mensch sich selbst betrachtet, erkennt er nach Calvin Gott. Denn der Mensch hat sein Wesen in Gott. Voraussetzung zur Selbsterkenntnis ist wie bei Edwards die Gotteserkenntnis. Aber auch die ganze Schöpfung gleicht einem Spiegel zur Gotteserkenntnis. Allerdings kann sie nur „Funken“ von Gottes Wesen ausstrahlen. Dasselbe gilt für den Menschen. Aber er hat im Gegensatz zum Rest der Schöpfung das Licht der Erkenntnis. Das Spiegelbild Gottes war vor dem Sündenfall im Menschen vollkommen. Nach dem Sündenfall kann man es jedoch im Menschen wie bei Edwards nicht mehr erkennen. Wie bei Augustinus verbindet Calvin die Lehre von der *imago dei* mit dem griechischen Philosophen Platon. Den Sitz des Ebenbildes Gottes sieht Calvin in der Seele des Menschen. Er grenzt sich aber auch von

---

<sup>484</sup> „... der Zielpunkt dieser Wiedergeburt ist allein darin zu suchen, dass das Ebenbild Gottes in uns wiederhergestellt wird, welches durch Adams Übertretung besudelt und so gut wie ausgelöscht war“ (:325).

<sup>485</sup> „So weit jemand der Ähnlichkeit mit Gott nähergekommen ist, muss man von ihm urteilen, in ihm leuchte Gottes Ebenbild hervor“ (Freudenberg 2012:325).

<sup>486</sup> „Wir haben schon an anderer Stelle die Lehre vorgetragen, dass die Wiedergeburt die Erneuerung des göttlichen Ebenbildes in uns ist. Wo also der Herr sein eigenes Angesicht sieht, da liebt er es mit Recht und hält es in Ehren – und deshalb heißt es nicht ohne Ursache, dass ihm das Leben der Gläubigen, das ja auf Heiligkeit und Gerechtigkeit gerichtet ist, wohlgefällt!“ (:444).

<sup>487</sup> „Auch wo Paulus von der Erneuerung des Ebenbildes redet, da zeigen seine Worte deutlich, dass der Mensch nicht durch Überfließen des Grundwesens (,der Substanz‘), sondern durch die Gnade und Kraft des Geistes Gottes gleichgestaltet wird“ (:100).

Augustinus ab. Mit dem Bezug auf 2 Kor 3,18 erklärt Calvin wie Edwards die Wiedergeburt als Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in der Seele. Wer Gott immer ähnlicher wird, aus dem leuchtet das Ebenbild Gottes wieder hervor. Die Erneuerung des Ebenbildes Gottes in der Wiedergeburt geschieht allerdings wie bei Edwards allein aufgrund der Gnade Gottes. Calvin lehnt die Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* ab, weil er dem Menschen nur noch einen Rest der *imago* zugesteht. Jedoch ist die *imago dei* ein Spiegel. Im Spiegel ist Gottes Herrlichkeit zu sehen. Daher spiegelt der Wiedergeborene wie bei Edwards die *gloria dei* wieder.<sup>488</sup>

### 9.3.5 Die Ideenlehre von Francisco Turretino

Nach Francisco Turretinos Ansicht (I, 5, Q.X,VI) besteht die *imago dei* aus drei Teilen (Turretino 1696,1:513):<sup>489</sup>

Imago ista consistebat in bonis homini per creationem collatis, ... In tribus vero potis simum posita erat, 1. In natura 2. In rectitudine naturae 3. In statu beato, qui in utraque fundatur, *antede-*  
*cedenter* in natura, quod spiritualitatem, et immortalitatem anime, *formaliter* in rectitudine, seu  
Justitia originalis; *consequenter*, In hominis totius domino et immortalitate, qui fuit imaginis  
istius splendentis fulgor, et radii undique micantes, qui hominem totum collustrabant.

Zur Beschreibung der *imago Dei* verwendet Turretino in seiner *Institutio* (I, 5, Q.X, III) den Begriff *similitudo*, wie ihn schon Anselm von Canterbury verwendet hat (:512):<sup>490</sup>

Rursus Imago, vel significat ipsum ἀρχητυπον ad cuius exempliar aliquid fit, seu res illas in  
Deo, ad quarum similitudinem conditus est homo: Vel significat ipsum ectypos, quod fit ad  
exemplar alterius, seu similitudinem ipsam, quae est in homine, et relationem ad ipsum Deum;  
priori sensu homo dicitur esse factus ad imaginem Dei, posteriori vero ipsa Dei imago.

Der erste Teil des Ebenbildes besteht nach seiner Ansicht (I, 5, Q.X, VII) aus der Substanz der Seele (Turretino 1696,1:513). Durch die Gnade wird nach seinen Aussagen (I, 5, Q.X, XI) das durch den Sündenfall zerstörte Ebenbild wieder erneuert (:514).<sup>491</sup>

Secundo, Qualis est imago, quae in nobis restauratur per gratiam, et quae perficietur in nobis per gloriam; Talis debuit esse, quae collata est homine in natura, quia renovatio fit (...) At

---

<sup>488</sup> Vgl. Krusche 1957:39n.40 s. auch Krusche 1957:35-49.

<sup>489</sup> „...this image consisted in gifts bestowed upon man by creation ... It consists in three things most especially: (a) In his nature; (b) rectitude of nature; (c) the happy state founded upon both. Antecedently in nature ... formally in rectitude or original righteousness; consequently in the dominion and immortality of the whole man (which was the brightness of that shining image and the rays striking out in all directions which illumined the whole man“ (Dennison 1992,1:466).

<sup>490</sup> „Again image signifies either the archetype (*archetypon*) itself (after whose copy something is made) or the things themselves in God (in the likeness of which man was made) or the ectype itself, which is made after the copy of another thing, or the similitude itself (which is in man and the relation to God himself). In the former sense, man is said to have been made in the image of God; in the latter, however, the very image of God“ (Dennison 1992,1:465).

<sup>491</sup> „Second, as it is image restored in us by grace and to be made perfect in us glory, such ought it to have been as bestowed upon man in nature because he is renewed ‚after image of the Creator‘ (...) Now that image is no other than the regeneration of man in the illumination of the mind and holiness of the will“ (Dennison 1992,1:467).

imago illa non alia est, quam hominis regeneratio, quae in illuminatione mentis, et sanctificatione voluntatis consistet.

Nach Turretinos Ansicht wird am Ende auch das Ebenbild Gottes wieder vollkommen sein (I, 5, Q.X, XI s. Turretino 1696,1:514-515). Die Schöpfung ist nach seiner Ansicht (I, 3, Q.XXIX, IV) eine Folge der Kommunikation zwischen Gott und seiner Schöpfung (:322).<sup>492</sup>

Ut omnis generatio dicit communicationem essentiae a parte gignentis genito, perquam genitus fiat similis gignenti, et eandem cum ipso naturam participet; Ita Generatio ista admirabilis recte exponitur per communicationem essentiae a Patre, per quam eandem cum illo essentiam Filius indivisibiliter possidet, et illi fit simillimus.

Im Rahmen seiner Ideenlehre wird Gott dann nach I, 5, Q.1, X auch als Ursache aller Dinge beschrieben: „Quamvis Creatio generatio nonnunquam dicatur, ut Genes. Ii, 4, et liber Genesis inde nomen sumserit, hoc non physice, sed metaphysice est intelligendum pro rerum origine“ (:476)<sup>493</sup>

Nach Francisco Turretinos Ansicht besteht die *imago dei* aus drei Teilen. Zur Beschreibung der *imago dei* verwendet Turretino ebenso wie Anselm von Canterbury den Begriff der *similitudo*. Der erste Teil des Ebenbildes besteht seiner Ansicht nach in der Substanz der Seele. Durch die Gnade wird wie bei Edwards nach seinen Aussagen das durch den Sündenfall zerstörte Ebenbild Gottes wieder erneuert. Im Rahmen seiner Ideenlehre wird Gott wie bei Edwards als Ursache aller Dinge beschrieben. Die Schöpfung ist wie bei Edwards eine Folge der Kommunikation zwischen Gott und seiner Schöpfung.

### 9.3.6 Die Ideenlehre von Petrus van Mastricht

Petrus van Mastricht spricht in seinem Werk *Theoretico-Practica Theologia* in seinem zweiten Kapitel „De Existentia et Cognitio Dei“ von den Ursachen der Schöpfung (Mastricht 1724:66). Im Kapitel über die Schöpfung „De Creatione in Genere“ betont van Mastricht den Tatbestand, dass Gott die erste Ursache der Schöpfung ist (:313).<sup>494</sup>

Mastricht spricht in diesem Zusammenhang von der Erkenntnis Gottes (:70). Er verwendet im Kapitel „De Intellectu et Sapientia Dei“ das Bild vom Baumeister, wie vor ihm Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino: „In creaturis id propre sonant, quod in mente artificis existet, in opere exprimandum ... Hoc est, ipsae creaturae, prout in mente divina concipiuntur, sunt *idea* illius

---

<sup>492</sup> „As all generation indicates a communication of essence on the part of the begetter to be begotten (by which the begotten becomes like the begetter and partakes of the same nature with him), so this wonderful generation is rightly expressed as a communion of essence from the Father (by which the Son possesses indivisibly the same essence with him and is made perfectly like him)“ (Dennison 1992,1:292).

<sup>493</sup> „Although creation is sometimes called a ‚generation‘ (as in Gen. 2:4 and thence the book of the Genesis took its name), this must be understood not physically for the origins of things“ (Dennison 1992,1:432).

<sup>494</sup> Die Sichtweise, dass Gott die erste Ursache der Schöpfung ist, ist in dieser Zeit üblich. Auch van Mastricht hat diesen Ansatz vertreten (Goudriaan 2006,90,157,159).

naturae, quam habent in semet ipsis“ (:144-145).<sup>495</sup> Im Menschen existiert eine Idee, die zu Verstand und Gefühl des Menschen durchdringt: „*Idea*, in homine, qui cognitionem acquirit *per analysin*, colligitur ex rebus ipsis: atque adeo, res primo in *seipsis* existunt, tum ad homines *sensum* perveniunt & inde ad *intellectum*“ (:145).<sup>496</sup> Jedoch sind die Dinge zuerst in Gottes Verstand: „ubi passunt *ideam*, aliquam constituere, ad operationem insequentem dirigam; sed quoniam Deus intelligit omnia *per genesin*, & non acquirit cognitionem *per analysin*; ideo omnia sunt, *prius* in eius mente, quam in *seipsis*“ (:145).<sup>497</sup> Dabei nimmt er auch Bezug auf das Bild von dem Spiegel in 1 Kor 13 (:70). Im Folgenden spricht Mastricht von den Ideen Gottes (:71-72). In seiner Ideenlehre nimmt er auch Bezug auf den griechischen Philosophen Plato. Zu seiner Ideenlehre gehört der Begriff der *similitudo* (:72). Grundlage für Mastrichts Ideenlehre<sup>498</sup> ist sein Verständnis der *imago Dei* (Goudriaan 2006:261ff. s. Mastricht 1724:379).

Nach Petrus van Mastrichts Ansicht ist Gott wie bei Edwards die erste Ursache der Schöpfung.<sup>499</sup> Wie Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino verwendet er das Bild vom Künstler (dieses Mal als „Baumeister“) und Gottes Ideen. In seiner Ideenlehre nimmt er wie Calvin Bezug auf den griechischen Philosophen Platon. Zu seiner Ideenlehre gehört auch der Begriff *similitudo*. Grundlage für die Ideenlehre Mastrichts ist wie bei Edwards sein Verständnis der *imago dei*. Wenn man Waltons Argumentation folgt kann man Edwards *simple idea* in Mastrichts Konzept der *perceptio* und *simplex intelligentia* finden.<sup>500</sup>

Mastricht betont, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist (Mastricht 2019:327-357). Der Mensch erkennt sich selbst im Spiegel: „contempletur & oblectetur, velut in effigie &

---

<sup>495</sup> „In de schepselen betekent dat eigenlijk iets wat in het verstand van de werkmeester is om uitgedrukt worden ... Dat will zeggen: de schepselen zelf, zoals die in het Goddelijke verstand begrepen worden, zijn denkbeelden van de natuur die zij in zichzelf hebben“ (Mastricht 2018:474).

<sup>496</sup> „Een denkbeeld in de mens, die kennis verkrijgt door analyse, wordt afgeleid uirt de zaken zelf. Daroom bestaan de zaken eerst in zichzelf dan komen ze tot de zin en het gevoel van de mens, en van daar tot het verstand“ (Mastricht 2018:474).

<sup>497</sup> „... waar ze een bepaald denkbeeld kunnen maken, om de daaropvolgende werking daarnaar te richten. Marr omdat God alle dingen begrijpt en verstaat door hun, oorsprong (*per genesin*), en de kennis daarvan niet verkrijgt door hun analyse (*per analysin*), zijn alle dingen eerder in Zijn verstand dan in Zichzelf“ (Mastricht 2018:474).

<sup>498</sup> Im Vergleich zu Edwards' Ansatz behauptet Walton, dass Edwards den Gedanken der „simple idea“ nicht von Locke haben kann: „However, Edwards interprets the term, investing it with a necessary affectivity which it does not possess for Locke. In fact, the significance of the term as used by Edwards corresponds more closely to traditional puritan concepts of affective perception, as well as to the concepts of *perceptio* and *simplex intelligentia* as used by Peter van Mastricht“ (Walton 2002:230).

<sup>499</sup> Das Werk von van Mastricht liegt als Übersetzung nur in holländischer Sprache vor und ist nur in Auszügen in einer englischen Übersetzung erhältlich. Zur Fertigstellung dieser Forschungsarbeit standen dem Autor dieser Dissertation nur die ersten zwei Bände dieses Werkes in einer Übersetzung in die holländische Sprache zur Verfügung.

<sup>500</sup> Man kann Edwards' Ideenlehre auch mit der Ideenlehre von Petrus van Mastricht vergleichen. Strobel bestätigt Waltons Ansicht: „Walton makes an important point concerning Edwards's use of the term ‚new simple idea‘: ‚It will be noted how similar van Mastricht's term for a perception, *intelligentia simplex*, is to Locke's term, ‚simple idea‘. It is also to be noted that van Mastricht, like Edwards, but unlike Locke, understands perception to be essentially volitional‘ ... We agree with Walton's further assessment that ‚a comparative review of Religious Affections and ‚Miscellany 782‘ with Locke's Essay will show that, with regard to the ideas developed in these two Edwardsian works, there are more differences than similarities between the Calvinist and the empiricist“ (Strobel 2013:187).

speculo nitidissimo“ (Mastricht 1724:378).<sup>501</sup> Das Abbild (*imago*) erklärt er sowohl im Sinne der Gleichheit als auch der Ähnlichkeit. Er betont im Folgenden die Gleichförmigkeit Gottes mit dem Menschen (Mastricht 2019:330-335): „nisi conformitas hominis qua sub modo rerve sumando Dei perfectum“ (Mastricht 1724:379; Text schwer leserlich).<sup>502</sup> Danach beschäftigt er sich mit der Frage, wieviel von diesem Menschenbild nach dem Sündenfall verloren ging und wieviel davon übrig blieb und stellt die verschiedenen Ansichten dazu dem gegenüber (van Mastricht 2019:337-346). Es geht dabei um die Gotteserkenntnis: „Quantum ad *praxin*, contemplatio imaginis divinae, *primo* nos abducit in *cognitionem* Dei τῷ ἀρχητυπῷ“ (Mastricht 1724:384).<sup>503</sup> Die Betrachtung Gottes führt aber auch zur Selbsterkenntnis: „imaginis divinae contemplatio, nos perducit in *cognitionem nostri*“ (Mastricht 1724:385).<sup>504</sup> Dabei vergleicht sich der Mensch mit Gott: „quatenus nimirum ab *una* parte *congruit* cum archetypo, eoque hominem arguit longe *prastrantissimum*: ab *altera* parte, quatenus *differt* ab eodem, ac dependet ut ideatum, (ita loquar) ab idea, eoque hominem arguit, cum omni sua dignitate, Deo *subjectissimum* (Mastricht 1724:385).<sup>505</sup> Hier verwendet van Mastricht das Wort „ideatum“. Der wiedergeborene Mensch erlebt die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes: „(a) per *regenerationem* Joh.III,5,6; qua imago Dei *anima*, tamquam eius animo restuitur; ... Isthac regeneratione, *intellectus* illustratur primera *sapientia* Col.III,10“ (Mastricht 1724:387).<sup>506</sup>

### 9.3.7 Die Ideenlehre der *Cambridge Platonists*

Die *Cambridge Platonists* (Crutcher 2010:62-63) knüpften in ihrer neuplatonischen Ideenlehre an die griechischen Philosophen Plato und Plotin an: „That idea which men generally have of God is nothing else but the picture of their own complexion“ (Tulloch 1872,2:144). Verbunden mit ihrer Ideenlehre war auch ihre Moralthologie: „Divine truth is better understood, as it unfolds itself in the purity of men's hearts and lives“ (:145). Schon Plotin verwies nach ihren Aussagen darauf, dass der Mensch Gott erst dann zu lieben beginnt, wenn er Gott erkennt: „This divine knowledge, as Plotinus says, makes us amorous of divine beauty, beautiful and lovely; and this divine love and purity reciprocally exalts divine knowledge“ (:151). Man kann allerdings auch behaupten, dass die *Cambridge Platonists*

---

<sup>501</sup> „Om Zichzelf in de mens als hat ware te beschowen en te vermaken, als in een allerfreaiste afbeelding en een spiegel“ (Mastricht 2019:328).

<sup>502</sup> „Het beeld van God in de mens is niet anders dan: *Een gelijkevormigheid van de mens, waardoor hij op zijn wijze Gods hoogste volmaaktheid vertoont*“ (Mastricht 2019:330).

<sup>503</sup> „De beschouwing van Gods beeld leidts ons totde kennis von God als het Archetype“ (Mastricht 2019:346).

<sup>504</sup> „De beschouwing von Gods beeld leidt ons tot kennis van onszelf“ (Mastricht 2019:349).

<sup>505</sup> „a. Enerzijds, voor zover het met Archetype overeenkomt, en zo bewijst dat de mens verreweg de allervoortrefflijkste is. b. Anderzijds, voor zover het daarvan verschilt en daarvan afhangt als het gedenkebeelde (*ideatum*) (om zo zeggen) van het denkebeeld en zo bewijst dat de mens met al zijn waardigheid en voortreffelijkheid aan God alleronder worpenst is“ (Mastricht 2019:349).

<sup>506</sup> „Door de wedergeboorte (Joh.3:5,6) wardoor Gods beeld aan de ziel, als de ziel van de ziel, weer hersteld wordt... Door de wedergeboorte wordt het verstand verlicht en bestraht met de vorspragelijke wijsheid (Kol.3:10)“ (Mastricht 2019:356).

nicht klar zwischen Platonismus und Neuplatonismus unterschieden haben. Möglicherweise scheiterten sie auch daran (:137-151; 478-485).<sup>507</sup>

### 9.3.7.1 Die Ideenlehre von John Smith

Der *Cambridge Platonist* John Smith erklärt in seiner Schrift *A Discourse Concerning the True Way or Method of Attaining Divine Knowledge*, dass die Gotteserkenntnis durch das Einwirken körperlicher Einflüsse gestört ist (Cragg 1968:80). Smith nimmt dabei ausdrücklich Bezug auf Plato und die Platoniker, sowie auf Plotin (:80-81,86,88,90). Er verwendet sogar Bezüge zum Höhlengleichnis von Plato (:84). Der Mensch sieht sich selbst im Spiegel: „The second is the man that looks at himself as being what he is rather by his soul than by his body; that thinks not fit to view his own face in any other glass but that of reason and understanding“ (:88). Die ungestörte Erkenntnis Gottes macht jedoch auch den Menschen schön: „This divine knowledge, as Plotinus speaks, makes us amorous of divine beauty, beautiful and lovely, and this divine love and purity reciprocally exalts divine knowledge“ (:90). Doch diese Art der Gotteserkenntnis wird zu Lebzeiten in der Form nicht erreicht, ermöglicht jedoch dem Christen seine Erkenntnis mit der von anderen Philosophen, z.B. mit der der Epikuräer zu vergleichen (:90). Die Religion stammt sozusagen „aus dem Himmel“: „Religion is a Heaven-born thing, the seed of God in the spirits of men, whereby they are formed to a similitude and likeness of himself“ (:94). Danach ist der Mensch eine Kopie Gottes (Cragg 1968:94). Die Behauptung unterstreicht er in der Schrift *The Excellency and Nature and Nobleness of True Religion* (Patrides 1969:149):

God hath stamp'd a Copy of his own Archetypal Loveliness upon the Soul, that man by reflecting into himself might behold there the glory of God, *intra se videre Deum*, see within his Soul all those Ideas of Truth which concern the Nature and Essence of God, by reason of its own resemblance of God; and so beget within himself the most free and generous motions of Love to God.

Der Mensch ist Gottes Idee: „...he is All in all, the Beginning and Original of being, the perfect Idea of their Goodness, and the End of their Motion“ (:186):

And seeing God hath never thrown the World from himself, but runs through all created Essence, containing the Archetypal Ideas of all things in himself, and from thence deriving and imparting several prints of Beauty and Excellency all the world over; a Soul that is truly θεοειδής God like ... cannot but every where behold it self in the midst of that Glorious Unbounded Being who is indivisibly every where.

---

<sup>507</sup> Edwards wird bezogen auf seine Ideenlehre immer wieder mit den *Cambridge Platonists* und mit Nicholas Malebranche verglichen (Fiering 1981:124; Danaher 2004:205, McClymond & McDermott 2012:103-104).



### 9.3.7.2 Die Ideenlehre von Henry More

Im ersten Teil seiner Schrift *An Antidote against Atheism* präsentiert der *Cambridge Platonist* Henry More eine vollständige Erarbeitung für den Glauben an Gott. Seiner Ansicht nach kommt die Gottesoffenbarung sowohl durch den Verstand als auch durch die Heilige Schrift (Cragg 1968:23). Demnach kommt die menschliche Erkenntnis nicht von außen durch die Sinne, sondern aus dem Inneren des Menschen. Denn von dort aus hat die Seele Zugang zur göttlichen Erkenntnis (:174):

Besides this, there are multitude of relative notions or ideas in the mind of man, as well mathematical as logical, which if we prove cannot be the impresses of any material object from without, it will necessarily follow that they are from the soul herself within, and are the natural furniture of human understanding ... All which relative ideas I shall easily prove to be no material impresses from without upon the soul, but her own active conception proceeding from herself whilst (sic) she takes notice of eternal objects. For that these ideas can make no impresses upon the outward senses is plain from hence, because they are no sensible nor physical affection of the matter. And how can that, that is no physical affection of the matter, affect our corporeal organs of sense?

Henry More hat wie Edwards eine Ideenlehre vertreten. Nach Henry More kommt die Erkenntnis des Menschen nicht von außen durch die Sinne, sondern aus dem Inneren des Menschen. Denn von dort aus hat die Seele Zugang zur göttlichen Erkenntnis.

### 9.3.7.3 Die Ideenlehre von Ralph Cudworth

In seiner Predigt „A Sermon preached before the House of Commons“ betont der *Cambridge Platonist* Ralph Cudworth, dass der Mensch eine Kopie Gottes ist: „... he doth it as it is suitable to the highest Goodness (sic); the first Idea, and fairest Copy of which is his own Essence“ (Patrides 1969:102). Er nimmt dabei Bezug auf den griechischen Philosophen Platon. Wahrheit und Liebe sind seiner Ansicht nach miteinander verbunden (:118).

In der Schrift *The Existence of God and the Nature of Knowledge* bezieht er sich auf den griechischen Philosophen Aristoteles (Cragg 1968:196) und erklärt, dass der Ursprung aller Erkenntnis in Gott liegt (:198). Alle Erkenntnis kommt letztlich von Gott wie durch einen Spiegel (:198). Cudworth bezieht sich auch auf Plato (:200) und erklärt seine Ideenlehre: „If therefore there be eternal intelligibles or ideas and eternal truths, and necessary existence belong to them, then must there be an eternal mind necessarily existing, since these truths and intelligible essences of things cannot possibly be anywhere but in a mind“ (:202). Es muss demnach eine Intelligenz, die über der Schöpfung existiert, geben: „There must be a mind senior to the world and all sensible things, and such as at once comprehends in it the ideas of all intelligibles ... And this can be no other than the mind of an omnipotent and infinitely perfect Being, comprehending itself and the extent of its power“ (:202). Diese Intelligenz hat auf dem Wesen des Menschen seinen „Stempel“ hinterlassen (:202):

And hence it is evident also that there can be but one only original mind, or no more than one understanding Being self-existent; all other minds whatsoever partaking of one original mind, and being, as it were, stamped with the impression or signature of one and the same seal. From whence it cometh to pass, that all minds, in the several places and ages of the world have ideas or notions of things exactly alike and truths indivisibly the same.

Cudworth nimmt in seiner Schrift *On the Essentials of Ethics, A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* auch Bezug auf den griechischen Philosophen Plotin (:286).

#### **9.3.7.4 Die Ideenlehre der *Cambridge Platonists* im Vergleich**

John Smith hat wie Edwards eine Ideenlehre vertreten. Die Gotteserkenntnis ist nach John Smith anders als bei Edwards durch körperliche Einflüsse gestört. Smith bezieht sich anders als Edwards ausdrücklich auf die griechischen Philosophen Platon und Plutin und auch auf das Höhlengleichnis von Platon. Der Mensch sieht sich jedoch wie bei Edwards selbst in einem Spiegel. Er ist wie bei Edwards eine Kopie Gottes. Die ungestörte Erkenntnis Gottes wird auf Erden nicht erreicht. Anders als bei Edwards sieht Smith jedoch bei Christen eine ähnlich weite Erkenntnis wie bei den griechischen Philosophen. Die Religion stammt nach Smiths Ansicht „aus dem Himmel“ und der Mensch ist Gottes Idee. Henry More hat auch wie Edwards eine Ideenlehre vertreten. Nach Henry More kommt die Erkenntnis des Menschen nicht von außen durch die Sinne, sondern aus dem Innern des Menschen. Denn von dort aus hat die Seele Zugang zur göttlichen Erkenntnis. Ralph Cudworth nimmt in seiner Ideenlehre anders als Edwards immer wieder Bezug auf die griechischen Philosophen Platon, Plutin und Aristoteles. Seiner Ansicht nach liegt der Ursprung aller Erkenntnis wie bei Edwards in Gott und kommt zu den Menschen wie durch einen Spiegel. Daher ist der Mensch eine Kopie Gottes. Cudworth kann auch wie Edwards formulieren, dass Gott auf dem Wesen des Menschen seinen „Stempel“ hinterlassen hat.

#### **9.3.8 Die Ideenlehre von Alexander Richardson**

Die ramistische Philosophie Alexander Richardsons prägte das Bildungssystem in Neuengland zur Zeit Jonathan Edwards'.<sup>508</sup> Richardsons Werk *Logicians Schoolmaster* (1629; 1657) war ein wichtiges Lehrbuch für die Studenten (Yarbrough & Adams 1993:13-15,18,48,59, 83,98-90). Daher kann man eine Beeinflussung durch Richardsons Ansatz bei Edwards annehmen (:77). Wahrscheinlich verdankt Edwards den Einfluss durch die neuplatonische Philosophie Richardsons seinem Vater Timothy Edwards (:70).<sup>509</sup> Dieser Aspekt ist in der Forschung bisher wenig bedacht worden (:xvi). Doch hier handelt es sich um eine für die Forschung bemerkenswerte Tatsache, da man nachweisen

---

<sup>508</sup> Nach John C. Adams ist Alexander Richardsons Philosophie grundlegend für den Puritanismus (Adams 1989:246).

<sup>509</sup> Manche Formulierungen, die Edwards verwendet, weisen auf eine Beeinflussung durch Richardson hin.

kann, dass Edwards in seinen Gedankengängen eher Richardson als John Locke zuneigt (:xv,18,73). Man vermutet, dass Edwards seinen in allem auf Gott ausgerichteten Ansatz („god-oriented“)<sup>510</sup> Richardson verdankt (:48,70,83). Dies macht sein folgendes Zitat deutlich: „God is in the beginning and end of things, and the Alpha and Omega of the Arts.“ (Richardson 1657:15). Dies wird deutlich an seinem platonischen Verständnis des Begriffs *techné* („art“): „Art is the wisdom of God, *in sente a primo*, and the frame of the creature is the antitype of this wisdom, and is subject of Arts“ (:20). Aus diesem Zitat wird deutlich, dass Richardson die geschaffene Welt als Auswirkung von Gottes künstlerischer Idee versteht. Nach Richardson hat jedes geschaffene Wesen etwas von Gott mitbekommen: „... so that every creature must take a blow of God“ (:10).

Der Begriff *techné* korrespondiert mit dem Begriff „Idee“: „Richardson grounded *techné* in being as its ‚frame‘ or structure, expressive of the Master Artisan’s Idea and Will.“ (Adams 1989:233, s. auch Yarbrough & Adams 1993:69ff.). Nach Richardson hängen Ursache und Wirkung mit Gottes Idee zusammen: „in Richardson views the analogy between cause (God) and effect (derived being) as one between the ideas of an artist and the resulting artifact created for the good of the people“ (Adams 1989:234). Der Begriff *derived being* ist ein Artefakt „that begins with God’s idea of it and holds to God’s idea of it by virtue of his will“ (:235). Wie Licht durch ein Prisma fällt und so in seiner Vielfalt für die Augen sichtbar wird, so wirkt das Licht Gottes auf den Verstand des Menschen wie die Reflektion eines Spiegels (:236). Nach Richardson ist Gott selbst ein Ausdruck seiner Idee: „Richardson separated God from derived being by way of making it an *expression* of God’s idea and will“ (:237). So unterscheidet sich sein Ansatz von den Platonisten. Nach Richardson geht es auch um eine Erleuchtung: „Next in the order of art the created beings that logismos and eponymia surround, radiate from, and express“ (:237). Richardson formuliert in seiner Schrift *The Logicians Schoolmaster* selbst (:238):

Now this being being of this degree for quantity, and this nature for act, must be good for God’s glory: so everything has a goodness in it. Again, were all things made for a man, and must he see them with his reason? Yes: therefore they are good for him: therefore he must have a will to embrace them as good, as well as an eye of reason to see them as true, and so man is also made for God, as his will acts goodness.

Richardsons Ansatz läßt sich wie folgt beschreiben: „In this way Richardson ... made ‚all human knowing practical‘ and ‚placed all human activity under the guidance of reason‘“ (:240). Seinen theozentrischen Ansatz beschreibt Adams: „In Richardson’s philosophy, the ‚great chain of being‘ is an integral whole, beginning and ending with God, with all people potentially equal in their proximity to God in their general calling“ (:245).

---

<sup>510</sup> McClymond nimmt Bezug auf das *theocentric motif* (McClymond 1998:28ff. s. auch Piper & Taylor 2004, Moody 2007).

### 9.3.9 Die Ideenlehre von John Locke

Der Philosoph John Locke lehnte (Spierling 2004:186-189; Kenny 2006:226-236; Ruffing 2007:155-160) im Rahmen einer Ideenlehre den Gedanken an angeborene Ideen im Menschen ab (32. Essay, 1.3.1-4,10-11): „it is very strange and unreasonable to suppose innate practical principles, that terminate only in contemplation“ (Yolton 1977:120). Er nennt nur zwei Ausnahmen: „Nature, I confess, has put into man a desire of happiness, and an aversion to misery: these indeed are innate practical principles“ (:121). Da Ideen aus den Erfahrungen des Menschen stammen, gehören zur Entstehung der Ideen mentale Vorgänge. Dies macht er in seinem 53. Essay deutlich (3.2.1-5,8). Nach seinem 58. Essay (3.4.11) entstehen einfache Ideen durch Sinneseindrücke, die ohne eine inhaltliche Verbindung nicht aussagekräftig sind (:150) Er verwendet dazu das Bild von einem Pfirsich, dessen Genuß man nicht erklären kann, es sei denn, man hat schon einmal einen Pfirsich gegessen. Auch Ideen von Licht, Farbe oder Klang kann man nicht ohne weiteres beschreiben (Yolton 1977:151). In seinem 62. Essay bezieht er das Gesagte dann auf die Religion (:153-154):

First then I say, that no man inspired by God can by any revelation communicate to others any new simple ideas<sup>511</sup>, which they had not before from sensation or reflection. For whatsoever impressions he himself may have from the immediate hand of God, this revelation, if it be of new simple ideas, cannot be conveyed to another, either by words, or any other signs. Because words, by such as names standing for any simple ideas, which another has not organs or faculties to attain.

John Locke hat wie Edwards eine Ideenlehre vertreten. Wo Edwards von Gott als Schöpfer spricht, spricht Locke von der Natur. Die Natur hat zumindest zwei Ideen in den Menschen hineingelegt, die Sehnsucht nach Glück und die Ablehnung des Leidens. Ansonsten sind die Ideen nicht angeboren, sondern stammen anders als bei Edwards aus den Erfahrungen des Menschen. Einfache Ideen entstehen durch Sinneseindrücke. Mit dem Bild des Pfirsichs, den man probiert haben muss, um seinen Geschmack beurteilen zu können, verwendet er ein ähnliches Bild wie Edwards und die Puritaner. Edwards verwendet das Bild vom Genuß des Honigs, um die Sinneserfahrung zu beschreiben, die der Mensch im *new sense of the heart* erlebt. Da Edwards die Erfahrung des *new sense of the heart* als einen Sinneseindruck wahrnimmt, kann er die Wiedergeburt als eine *new simple idea* im Sinne Lockes beschreiben.<sup>512</sup>

---

<sup>511</sup> Edwards greift möglicherweise den Begriff *a new simple idea* von Locke auf (Markierung vom Autor). Denn das „neue Leben“ und die andersartige Wahrnehmung des Wiedergeborenen im *new sense of the heart* ist für eine andere Person nicht nachvollziehbar.

<sup>512</sup> Norman Fiering hat sich in Hinsicht auf den Bezug Edwards' zu John Locke geäußert (Fiering 1981:125-126 s. auch McClymond & McDermott 2012:383-384).

### 9.3.10 Die Ideenlehre von Nicholas Malebranche

Nach der Ideenlehre des französischen Philosophen Nicholas Malebranche, die er in seinem Werk *The Search for Truth* dargestellt hat, existieren die Ideen im Verstand des Menschen, so wie die Seelen in Gott existieren. Ideen sind daher *communications* im Bewußtsein des Menschen, Ideen von der Transzendenz Gottes (Danaher 2004:21). So formuliert es Malebranche selbst: „God has within himself the ideas of all the beings He has created.“ (:262 n.8):

through His presence God is in close union with our minds, such that He might be said to be the place of minds as space is, in a sense the place of bodies. Given these two things, the mind surely can see what in God presents created beings, since what in God represents created beings is very spiritual, intelligible, and present to the mind.

Wahre Erkenntnis geschieht also in den Momenten, in denen Gott *occasionally*<sup>513</sup> seine Idee an den Verstand des Menschen vermittelt (:262 n.8.). Nach Malebranche unterscheidet sich jedoch die Wahrnehmung einer Sache von ihrer Existenz (Reid 2002:157). Nach Malebranche ist der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen und ihm ähnlich. Durch den Sündenfall ist dieses Bild Gottes verändert worden. Durch die Veränderung durch den Heiligen Geist kann das Bild Gottes im Menschen wieder hergestellt werden (:165). Malebranche hat die *idea of sensation* entwickelt (Crutcher 2010:64): „... like the Cambridge Platonists he held that ideas were real eternal, universal and immutable and that truth could best be described as the relationship between all these ideas ... According to Malebranche, the mind perceives these ideas, indeed perceives anything at all, only through the activity of God“ (:64):

When we perceive something sensible, two things are found in our perception: *sensation* and pure *idea*. The sensation is a modification of the soul, and it is God who causes it in us. As for the idea found in conjunction with the sensation, it is in God ... God joins the sensation to the idea ... so that we may believe them to be present and that we may have all the feelings and passions that we should have in relation to them.

Malebranche argumentiert dabei anders als der Empirizismus (:64).

Auch Malebranche hat eine Ideenlehre vertreten. Nach Malebranche existieren die Ideen im Verstand des Menschen, so wie die Seelen in Gott existieren. Ideen sind daher wie bei Edwards *communications* im Bewußtsein des Menschen, Ideen der Transzendenz Gottes. Wahre Erkenntnis geschieht, wenn Gott anders als bei Edwards „occasionally“ seine Idee an den Verstand des vermittelt. Nach Malebranches Ansicht unterscheidet sich jedoch wie bei Edwards die Wahrnehmung einer Sache von ihrer Existenz und damit der Schöpfer von seinem Geschöpf. Der Mensch ist zwar als Ebenbild Gottes geschaffen. Aber durch den Sündenfall wurde das Bild verändert. Durch die Erneuerung

---

<sup>513</sup> Der *occasionalism* Edwards' betrifft ein eigenes Thema, deren Untersuchung über das Thema dieser Dissertation hinausgehen würde (McClymond 1998:35,95,128-129n.53).

durch den Heiligen Geist kann das Bild Gottes wie bei Edwards im Menschen wiederhergestellt werden.

### 9.3.11 Die Ideenlehre von George Berkeley

George Berkeley (1685-1753) war u.a. Dekan von Derry in Irland und Bischof von Cloyne (Brockhaus 1973,1:132; Spierling 2010:190). Auch Bischof Berkeley erkennt den Ursprung aller Ideen des Menschen in Gott. Ideen sind Teilnahme an Gottes Denken. Ideen in Gottes Denken haben eine „archetypal and eternal existence“. Der Autor der Natur „stamped on the mind“ die „laws of nature“. Er hat sie durch das Wirken des Gewissens „engraven on the tablets of the heart“ (Danaher 2004:48-49). Berkeley entwickelt seine Ideenlehre (Spierling 2004:190-194; Kenny 2006:251-256; Ruffing 2007:160-162) aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Atheismus und mit John Locke. Nach Berkeley besteht die Welt aus den Ideen Gottes (Kenny 2006:255):

Matter was fantasized in order to be the basis for our ideas. But that role in Berkeley's system, belongs not to the matter, but to God; and the existence of the sensible world provides a proof of the existence of God. The world only consists of ideas, and no idea can exist otherwise than in a mind. But sensible things have an existence exterior to my mind, since they are quite independent of it. They must therefore exist in some other mind, while I am not perceiving them. "And as the same is true with regard to all other finite created spirits, it necessarily follows that there is an omnipresent eternal Mind, which knows and comprehends all things."

George Berkeley hat wie Edwards eine Ideenlehre vertreten. Nach George Berkeley liegt der Ursprung der Ideen des Menschen in Gott. Ideen sind daher Teilnahme am Denken Gottes. Der Schöpfer hat mit seinen Geboten wie bei Edwards seinen Stempel im Verstand des Menschen hinterlassen. Durch das Gewissen hat er seine Gebote dem Menschen ins Herz geschrieben.

### 9.3.12 Vergleich mit der Ideenlehre von Jonathan Edwards

Augustinus vertritt wie Edwards eine Ideenlehre.<sup>514</sup> Es ist der Geist des Menschen, der Gottes Bild in sich trägt. Die Ideen kommen von Gott. Nach der Ideenlehre von Augustinus ist es wie bei Edwards dem Verstand des Gläubigen möglich, in allem Materiellen geistliche Dinge zu finden.<sup>515</sup> Nach Anselm von Canterburys Vorstellung existieren die Formen in Gottes Verstand. Die Schöpfung ist daher

---

<sup>514</sup> Zur Ideenlehre vgl. Ruhdsorfer und Danz: „Man kann hierbei auch von *spekulativer* Gotteserkenntnis sprechen, da Gott im metaphysischen Denken gleichsam im Spiegel (*speculum*) der Vernunft reflexiv erkannt wird“ (Ruhdsorfer 2012:49). „Andererseits kann die erste Ursache auch indirekt – wie im Spiegel (*speculum*) erkannt werden. Weil sich der dreifältige Gott, das geistige Urbild, in der ebenfalls dreifältigen Geistigkeit (*mens*) des Menschen spiegelt, kann der Mensch Gott ‚spekulativ‘ erkennen. Vater, Sohn und Geist spiegeln sich nach Augustinus in Gedächtnis, Vernunft und Willen“ (:54). „Die Reformatoren haben einerseits der Unterscheidung von *imago* und *similitudo* sowie deren Einspannung in das Stufenmodell von Natur und Gnade energisch widersprochen, aber andererseits an dem Schema von Urstand und Fall festgehalten“ (Danz 2016:163).

<sup>515</sup> Schon Conrad Cherry beschrieb, wo Edwards' Ideenlehre ihren Ursprung hat (Cherry 1966:25-41) und wo die Wurzeln von Edwards' Ideenlehre liegen: „Edwards speaks of God's relation to the redeemed soul sometimes in terms of Locke's

eine Kopie. Das wahre Abbild Gottes ist im Menschen. Nun geht es darum, dass der Mensch dieses Bild Gottes wie bei Edwards nach außen trägt. Nach Ansicht von Thomas von Aquino ist Gott die Ursache aller Dinge. Die Vernunft des Menschen ist Gott am ehesten ähnlich. Gott schaut gewissermaßen wie bei Edwards in einen Spiegel, der alles widerstrahlt. In der Selbstbetrachtung kann der Mensch wie bei Edwards und Calvin Gott erkennen. Denn der Mensch ist Gottes Spiegelbild. Erst die Wiedergeburt stellt die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes dar. Gott ist auch nach Turretino die Ursache aller Dinge. Die Schöpfung ist wie bei Edwards eine Folge der Kommunikation zwischen Gott und der Schöpfung. Auch nach Ansicht Mastrichts ist Gott Ursache der Schöpfung. Die Dinge sind zuerst wie bei Edwards in Gottes Verstand. Die *Cambridge Platonists* knüpfen an die Ideenlehre von Plato und Plotin an. Nach ihrer Ansicht ist die Gotteserkenntnis beim Menschen gestört. Der Mensch ist letztlich eine Kopie Gottes, sozusagen Gottes Idee. Richardson versteht die geschaffene Welt wie Edwards als Auswirkung von Gottes künstlerischer Idee. Malebranche versteht den Begriff der Ideen wie Edwards als *communications* der Transzendenz Gottes im Bewusstsein des Menschen. Durch das verändernde Wirken des Heiligen Geistes kann das Bild Gottes im Menschen wiederhergestellt werden. Locke lehnt den Gedanken an angeborene Ideen im Menschen ab und erklärt die Ideen als Sinneseindrücke, die durch Erfahrung erworben werden. Nach Berkely sind alle sensiblen Qualitäten Ideen. Auch er erkennt den Ursprung aller Ideen in Gott. Ideen sind wie bei Edwards Teilnahme an Gottes Denken. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass vor Edwards folglich schon viele Denker eine Ideenlehre vertreten haben. Diese Erkenntnis wird durch die wissenschaftliche Forschung bestätigt, in der schon Vergleiche mit Edwards gezogen wurden.<sup>516</sup> In der Forschung gibt es zwei Richtungen in Bezug auf Edwards' Ideenlehre. Die eine Richtung sieht Edwards' Gedankengut und Terminologie in Verbindung mit der Ideenlehre von John Locke.<sup>517</sup> Die andere Forschungsrichtung<sup>518</sup> sieht auch noch weitere gedankliche Wurzeln (Walton 2002:22-29).<sup>519</sup>

---

'new simple idea' and sometimes 'in the terms of Platonic, Johannine, and Augustinian illuminism' ... (*WJE* 1,43).“ (McClymond 1998:118n.18).

<sup>516</sup> Vgl. McClymond 1998:33-34, 112-115,121,128; Grenz 1997:135-140,143,145; Ruffing 2007:90; Precht 2015:397-400, Nullens & Michener 2010:93-94,122; Cross 2012:174-175, Ruffing 2007:96, Danaher 2004:44-46,50,274 n.48, Cragg 1968:6-9,16,18-21,30; Patrides 1969:4-7,Yarbrough & Adams 1993:76, Smith 1992:26; Ruffing 2007:159-160; McClymond & McDermott 2012:26,103,105,108,110-111,163,215).

<sup>517</sup> Ein Beispiel für die Nähe Edwards' zu Locke liefern McClymond und McDermott (McClymond & McDermott 2012:114). Ein anderes Beispiel führt Minkema an: „Edwards draws directly on Locke's distinction between ‚direct knowledge‘ and ‚reflect knowledge‘“ (*WJE* 14:69).

<sup>518</sup> Die Geschichte der Forschung vor und seit Perry Miller wird kurz von McClymond und McDermott dargestellt (McClymond & McDermott 2012:639-648). Seit 1960 ist sich die Forschung einig im *dissent from Perry Miller*.

<sup>519</sup> Edwards wird auch mit dem französischen Philosophen Nicholas Malebranche verglichen (Danaher 2004:6,121-122,155,262n.8,263n.9,264n.64; McClymond 1998:117n13,127n.31-33,105; McClymond & McDermott 2012:104; Crisp 2015:4).

#### 9.4 Die Hintergründe der philosophischen Voraussetzungen von Jonathan Edwards

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass sowohl der Kirchenvater Augustinus als auch die mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino eine Illuminationslehre, eine Lehre über die Sinne bezogen auf den christlichen Glauben und auch eine Ideenlehre vertreten haben. Bemerkenswert ist es, dass sowohl Augustinus als auch Thomas von Aquino von einem *spiritual sense* beim Gläubigen gesprochen haben. An diese Perspektiven konnten die Reformatoren und auch die Theologen der nachreformatorische Zeit anknüpfen. Insbesondere die Illuminationstheorie findet sich dann wieder bei den *Cambridge Platonists* und bei Alexander Richardson, der auch eine Ideenlehre vertreten hat. Interessant ist die Tatsache, dass der französische Philosoph Nicholas Malebranche und der englische Bischof George Berkely ebenso eine Ideenlehre vertreten haben. Bedenkt man, dass einer der *Cambridge Platonists* Lehrer von John Locke war, bekommt die Ideenlehre John Lockes eine eigene Bedeutung. Sie könnte dann nämlich auf älteren Quellen beruhen, auch wenn sie sich deutlich von diesen unterschieden hat. Allerdings fehlt bei John Locke im Gegensatz zu allen anderen Philosophen in der untersuchten Schrift der Gottesbezug.

Nach den bisherigen Ausführungen bestätigt die wissenschaftliche Forschung, dass es schon vor Jonathan Edwards viele Denker gab, die sowohl eine Illuminations-, als auch eine Sinnes- und Ideenlehre vertreten haben. Zusammenfassend kann man J. E. Smith zustimmen, dass die philosophischen Voraussetzungen, insbesondere die Illuminationslehre, die weitere theologische Entwicklung im Puritanismus sehr mitgeprägt haben (*WJE* 2:53):

One of the powerful ideas behind this revival of thought about the Spirit was the doctrine of immediate apprehension or illumination, possible only for those to whom the divine light is given. This doctrine was central to the thought of the Cambridge Platonists, but it showed itself as well in the writings of Sibbes, Doddridge, Flavel, and especially John Owen. As the Affections shows Edwards was familiar with the works of these men.

Nachdem nun die philosophischen Voraussetzungen in Edwards' Illuminationslehre, Sinneslehre und Ideenlehre beleuchtet wurden, werden im Folgenden die theologischen Grundlagen für sein Verständnis von Sündenerkenntnis dargestellt. Diese lassen sich in seine *Covenant Theology*, seine calvinistische Erwählungslehre, seine puritanische Präparationslehre, sein reformatorisches Verständnis von Gesetz und Evangelium und seine Rhetorik einteilen.





## 10. Theologische Wurzeln zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards

Bezogen auf die theologischen Grundlagen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis wird im folgenden Kapitel in den Texten der analysierten Autoren nach den Wurzeln der *Covenant Theology* (Föderaltheologie), der calvinistischen Erwählungslehre, der puritanischen Präparationslehre, der reformierten Lehre von Gesetz und Evangelium sowie von Edwards' Rhetorik gefragt. Das Thema „Rhetorik“ wird unter die theologischen Grundlagen eingeordnet, weil sich durch Edwards' Homiletik und Rhetorik auch die Theologie von Edwards ausdrückt und Edwards Theologie, Homiletik und Rhetorik einsetzt, um bei den Zuhörern Sündenerkenntnis auszulösen.<sup>520</sup>

### 10.1 Die *Covenant Theology*

Die *Covenant Theology* (Föderaltheologie) geht wohl auf den Katechismus von Zacharias Ursinus in der Reformationszeit (1562) zurück (McClymond & McDermott 2012: 323-328), wurde durch Heinrich Bullinger nach England gebracht, von William Perkins wiederaufgenommen und in der *Westminster Confession* formuliert.

Nach Edwards' Ansicht hat Gott sein von ihm erwähltes Volk in Neuengland je nach ihrem Verhalten entweder gesegnet oder bestraft. Sollte das „erwählte Volk in Neuengland“ jedoch Gott nicht gehorchen, könnte es auch Gottes Segen an ein anderes Volk verlieren (:332). So bekommt das Verständnis von Sündenerkenntnis im alttestamentlichen Sinne bei Edwards eine nationale Dimension.<sup>521</sup> Die hier vorgenommene Forschung konnte keine *Covenant Theology* bei dem Kirchenvater Augustinus und den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino finden.<sup>522</sup>

---

<sup>520</sup> Edwards wird in der Forschung manchmal als *American Augustine* bezeichnet (Marsden 1999:10-12; McClymond & McDermott 2012:105). Von daher liegt es nahe, seine Theologie mit dem Kirchenvater Augustinus zu vergleichen. In der Forschung wird außerdem eine Verbindung zwischen dem Sündenverständnis des Anselm von Canterbury und dem von Edwards gesehen. Die moderne Forschung erkennt an, dass Edwards' Moraltheologie von Thomas von Aquino beeinflusst ist. In der *Covenant Theology* und Erwählungslehre sind schon von der neueren Forschung Bezüge zur Theologie der Reformatoren gesehen worden. Die Präparationslehre wird ebenfalls von der modernen Forschung auf die vorreformatorische Zeit und die Zeit der Reformation zurückgeführt. Die Rhetorik Edwards' wird gemeinhin sowohl als vom Puritanismus, als auch von der Philosophie John Lockes beeinflusst verstanden. Edwards ist auch von den Theologen des Mittelalters beeinflusst (McClymond & McDermott 2012:105,722). Er bestätigt die augustinische Lehre von der Erbsünde (Danaher 2004:253, McClymond & McDermott 2012:6,250,300-301,702-703). Von Anselm von Canterbury hat er das Verständnis des Begriffs „Sünde“ übernommen und von Thomas von Aquino die Heilslehre (McClymond & McDermott 2012:6,250,702-703). Calvin hat mehr zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterschieden als Luther und Edwards. Von daher ist Edwards hierbei mehr von Luther beeinflusst (:403).

<sup>521</sup> Die Föderaltheologie unterscheidet den „Werkbund“ vom „Gnadenbund“, dem einen Bund Gottes mit seinem Volk (Hausschild 2005,2:194,229,349,350,447,450-451) und hat im Puritanismus Neuenglands eine nationale Dimension bekommen. Die Puritaner haben den „Church Covenant“ noch einmal vom *National Covenant* unterschieden.

<sup>522</sup> Die Föderaltheologie tritt seit Coccejus an die Stelle der Lehre über die göttlichen Dekrete (Erwählungslehre). Danach hat Adam den Werkbund (*covenant of works*) wegen des Sündenfalls nicht erfüllt. Daraufhin hat Gott den Gnadenbund (*covenant of grace*) eingesetzt. Die Menschheitsgeschichte ist seitdem eine in Stufen fortschreitende Realisierung des Gnadenbundes durch etappenweise Aufhebung des Werkbundes (Hauschild 2005,II:450-451). Gesetz und Evangelium

### 10.1.1 Die *Covenant Theology* von Jean Calvin

In Anlehnung an Zwingli und Bullinger begründete der Reformator Calvin den Ansatz für die spätere Föederaltheologie, ohne eine solche zu entwickeln (Hauschild 2000,II:350). Die *Westminster Confession* (1647) in England entfaltet dann die Prädestinationslehre im Sinne der *Covenant Theology* im Rahmen der Heilsgeschichte (:447,450,685).

### 10.1.2 Die *Covenant Theology* von Francisco Turretino

Der nachreformatorische Theologe Francisco Turretino vertrat wie Edwards die *Covenant Theology*.<sup>523</sup> Er betonte in seiner Theologie den *covenant* (McClymond & McDermott 2012:489n.26), insbesondere den *covenant of grace* (Neele 2009:6, vgl. auch Dennison 1994,2:216-217).

### 10.1.3 Die *Covenant Theology* von Petrus van Mastricht

Der nachreformatorische Theologe Petrus van Mastricht war *a moderate federal theologian* (Neele 2009:284).<sup>524</sup> Er hat wie Edwards die *Covenant Theology* vertreten (Goudriaan 2006:215,222; Neele 2009:6,11,13,66,284). Er hat auch den *covenant of grace* und den *covenant of redemption*<sup>525</sup> betont (McClymond & McDermott 2012:245n.5, 572). Edwards hat sich von der Föederaltheologie Mastrichts beeinflussen lassen: „... on the doctrine of the Trinity and covenant, Edwards’s theological indebtedness to Mastricht is strongly suggested“ (Neele 2009:11).

---

werden nicht mehr so deutlich unterschieden wie bei den Lutheranern. Altes und Neues Testament sind zwei Arten des einen Bundes, den Gott mit den Menschen geschlossen hat. Auch der Bekehrungsprozess ist derselbe im Alten und im Neuen Testament. Letztendlich bleibt dem Menschen in beiden Bündeln, auf Gottes Gnade zu hoffen. Dies verdeutlicht in beiden Bündeln der Werkbund: „Sinners are first confronted with God’s demands in the covenant of works, and only by trying to meet those demands do they discover their inability and need for grace“ (McClymond & McDermott 2012:328). Auch die Menschen im Alten Testament werden daher durch Christus gerettet. Es gibt in beiden Bündeln nur den gleichen Mittler, die gleiche Erlösung und die gleichen Heilmittel. So ist die Religion der alttestamentlichen Gemeinde genau die gleiche wie die in der christlichen Gemeinde. Allerdings knüpft die Föederaltheologie in den reformierten Kreisen an eine viel ältere Vorstellung an, die dann auch zu einem nationalen Verständnis von Sündenerkenntnis führt: Danach verstehen sich die Christen als das neue Israel (McClymond & McDermott 2012:327-334, Morphew 2001:190). Diese Ansicht geht auf viel ältere Quellen zurück (Simon 1986,3:946).

<sup>523</sup> Verschiedene Aspekte der Theologie von Turretino sind bisher erarbeitet worden. Dazu gehört vor allem die Versöhnungslehre (Wilson 2017) und die Rechtfertigungslehre (Dennison 2004). Die *Covenant Theology* von Turretino hat Beach dargelegt (2007).

<sup>524</sup> Die Theologie von Petrus van Mastricht wurde von Neele (2005, 2009) und Goudriaan erarbeitet. Darüberhinaus beschäftigte sich Withrow (2002) speziell mit der Wiedergeburtstheorie von Petrus van Mastricht. Nach Mastricht ist das Ebenbild Gottes im Menschen, die *imago dei*, durch die Gnade der Wiedergeburt wieder hergestellt (Goudriaan 2006:263). Leider lag dem Autor nur die Übersetzung der ersten beiden Bände ins Holländische vor. Neele hat Mastricht mit Augustinus, Thomas von Aquino, Calvin und Edwards verglichen (Neele 2009:12,77-78,93,176-177,193,247,316-320).

<sup>525</sup> „The Covenant of redemption ... was developed by the German and Dutch (respectively) theologians Kaspar Olevianus (1536-87) and Johannes Cocceius (1603-69)“ (McClymond & McDermott 2012:245n.5).

#### 10.1.4 Die *Covenant Theology* im Vergleich mit Jonathan Edwards

Die *Covenant Theology* geht wahrscheinlich auf Zacharias Ursinus, einen Theologen aus der Reformationszeit, zurück. Daher findet sie sich nicht bei den Theologen in der Zeit vor der Reformation. Die *Covenant Theology* unterscheidet begrifflich den *covenant of works* von dem *covenant of grace*. Da Calvin nicht so scharf zwischen dem Alten und dem Neuen Testament unterscheidet, kann er sagen, dass Christus den *covenant of works* erfüllt hat und in der Beziehung zu ihm nur der *covenant of grace* gilt. Calvin entwickelt den Ansatz für die spätere Föederaltheologie, ohne dieselbe zu entwickeln. Die *Covenant Theology* findet sich auch bei den Theologen nach der Reformation, Francisco Turretino und Petrus van Mastricht, die neben Calvins Theologie Jonathan Edwards geprägt haben, der wiederum auch von Calvins Theologie beeinflusst war. Die Sündenerkenntnis ordnet Edwards in den *covenant of works* ein, die wegen des fehlenden Unterschieds zwischen dem Alten und Neuem Testament in Nordamerika bei den Puritanern eine nationale Dimension erhält.

### 10.2 Die Erwählungslehre

Glaube ist nach calvinistischem Verständnis<sup>526</sup> keine Bedingung, die der Mensch in seiner Erlösung erfüllt, da es nur den Weg der Rechtfertigung durch Christus als Weg der Erlösung gibt.<sup>527</sup> Dieser besteht darin, dass Christus stellvertretend für die Menschen den *covenant of works* erfüllt hat. Wo Adam durch seinen Ungehorsam das Paradies verloren hat, hat Christus es sozusagen für uns durch seinen vollkommenen Gehorsam wieder gewonnen. All dies gilt aber nur den Menschen, die Gott erwählt hat. Daher können die Menschen nur auf ihre Erwählung hoffen. Die Untersuchung bezieht die Theologie des Kirchenvaters Augustinus ebenso ein wie die Theologie der mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury<sup>528</sup> und Thomas von Aquino. Sie wird ebenfalls beim Reformator Jean Calvin und bei den nachreformatorischen Theologen Francisco Turretino und van Mastricht untersucht.<sup>529</sup>

#### 10.2.1 Die Erwählungslehre von Augustinus

Die Erwählungslehre findet sich schon beim Kirchenvater Augustinus (Kähler 1986,2:1637-1638):

Augustin ... hat ... das menschliche Heil auf Gott allein zurückgeführt ... Nun kommt dem Nichtwollenden die Barmherzigkeit Gottes zuvor, damit er will ... Die G. ist also ... *praeveniens* und *subsequens*, ... Die zuvorkommende Gnade vollzieht sich als Berufung, ihr antwortet

---

<sup>526</sup> Calvinisten unterscheiden nicht so scharf zwischen Altem und Neuem Testament wie die Lutheraner (McClymond & McDermott 2012:327-329).

<sup>527</sup> Bei Edwards gibt es in dieser Hinsicht eine Entwicklung in seinem Denken (:325-327).

<sup>528</sup> Wenn man damit beginnt, die Prädestinationslehre Edwards' zu verstehen, stellt man fest, dass auch Anselm von Canterbury von für den Himmel erwählten Menschen gesprochen hat (:286).

<sup>529</sup> Vgl. zur Erwählungslehre: Härle 1995:505-509.

der wiederum als Gabe Gottes eingegossene Glaube (...), der zur ebenfalls eingegossenen Liebe erhöht und vollendet wird ... Die Übermittlung der G. wird als Eingießung vorgestellt, sie ist ... Mitteilung neuen, geistlichen Seins ... Das im Ablauf des christlichen Lebens letzte Problem, das Ausharren ... wird als Gabe der Beharrlichkeit (*donum perseverantiae*) verstanden. Sie ist der eigentliche Inhalt der *praedestinatio sanctorum*.

Der große und heilige Gott erwählt nach der Prädestinationslehre (Heussi 1981:314,316) einige Menschen aus freier Gnade und freiem Willen zur Errettung (Leppin 2017:18). Augustinus vertritt damit ein monergistisches Verständnis vom Handeln Gottes (Olson 1999:255). Die anderen erwählt er (oder belässt er – je nach Deutung) für den zukünftigen Zustand der Verdammnis. Diese Theologie hat zur Folge, dass der Mensch sich nicht für oder gegen den Glauben entscheiden kann. Er kann sich nicht gegen die Erwählung stellen. Die Folge dieser Theologie beim Menschen bedeutet, dass der Mensch erkennen muss, dass er verloren ist, es sei denn, er würde erkennen, dass er trotz seiner moralischen Verkommenheit von Gott aus freier Gnade erwählt wurde. Demnach ist der Mensch in der Frage der Errettung völlig von Gott abhängig und nicht in der Lage, sich selbst zu erretten.

### **10.2.2 Die Erwählungslehre von Thomas von Aquino**

Thomas von Aquinos Einstellung zur Erwählungslehre wird oft falsch eingeschätzt (Olson 1999:345):

One of the most common misunderstandings of Aquinas's theology is that he taught salvation by works, or works righteousness ... Aquinas clearly denied that any human effort or performance can cause grace to come into one's life or keep it there. In the final analysis it is all God's work, even the human decision and effort.

Thomas von Aquino hat wie Augustinus zunächst einen monergistischen Ansatz vertreten (McClymond & McDermott 2012:701):

Thomas Aquinas taught first that human beings cannot accomplish anything good apart from grace. Human beings cannot merit eternal life without grace, cannot prepare themselves for grace, for „however a man prepares himself, he does not necessarily receive the grace of God.“ ... God alone was the cause of grace.

Erst nachdem die Menschen die Gnade erfahren haben, kann Thomas von Aquino von einem synergistischen Ansatz sprechen: „When humans received the gratuitous gift of grace, what followed was a human cooperation of grace.“ (:702).

### **10.2.3 Die Erwählungslehre von Jean Calvin**

Edwards war als reformierter Theologe vor allem durch Jean Calvin geprägt. Jedoch war die Prädestination kein Proprium von Calvin. Auch Luther und Zwingli waren ihre Vertreter. Calvin nimmt seine stärksten Argumente aus der Argumentation des Augustinus (Kähler 1986,5: 483-487).

Calvin ordnet seine Heilslehre in seine Lehre von der Erwählung ein (Olson 1999:410).<sup>530</sup> Diese Lehre von der doppelten Prädestination<sup>531</sup> prägte den Calvinismus (Hauschild 2005,2:355-356).<sup>532</sup> Bei der Synode von Dordrecht (1618-1619) wurde im Gegensatz zum Arminianismus von Arminius und den Remonstranten der sogenannte TULIP-Calvinismus (Olson 1999:454,459-460; Hauschild 2005,2:449) formuliert (Olson 1999:457).<sup>533</sup> Für die vorliegende Untersuchung sind die ersten drei Postulate des TULIP-Calvinismus besonders wichtig: die Menschen in der Erweckungsbewegung beschäftigten sich sowohl mit der Lehre der vollständigen Verderbtheit des Menschen (*Total depravity*), als auch mit der Erwählungslehre (*Unconditioned Election*) und der Lehre von der partikularen Erlösung (*Limited Atonement* vgl. Crisp 2015:1-15). Die Reformierte Theologie stellte klar, dass Gott nicht für das Böse in der Welt verantwortlich ist (Olson 1999:459). Seine Erwählung erfährt der Mensch im *holy-rape-in-view*-Calvinismus der Erweckungsbewegung spontan oder er kann es, angefangen vom Puritanismus, an verschiedenen Zeichen erkennen (Bozeman 2004:132ff.).<sup>534</sup>

Auch der Puritanismus vertrat die Erwählungslehre (Olson 1999:502-503). Nun stellt sich in der calvinistischen Theologie die Frage, ob Gott die Erwählung schon vor oder erst nach dem Sündenfall beschlossen hat (*prelapsarianism* vs. *supralapsarianism*). Es wäre wichtig herauszufinden, wie Edwards darüber gedacht hat. Man kann der Meinung sein, dass Edwards einen *Infralapsarianismus*<sup>535</sup> vertreten hat.<sup>536</sup>

Calvin bezieht sich dort auf die *gratia generalis*, wo Edwards von der *common grace* spricht (Krusche 1957:95ff.).

---

<sup>530</sup> Nach Calvin geschieht nichts durch Zufall. Gott handelt auch nicht aufgrund Vorhersehen oder Vorherwissen. Alles hängt von Gott ab und dient der Ehre Gottes. Calvin vertrat die Lehre von den zwei Wille Gottes. Diese Lehre betraf beide Wahrheiten der doppelten Prädestination (Olson 1999:410-411).

<sup>531</sup> Auch Luther sprach vom verborgenen Gott (Olson 1999:388).

<sup>532</sup> Zum Calvinismus Edwards' wie er in der *Westminster Confession* (1647) und der *Savoy Declaration* (1658) vertreten und in der Synode von Dordrecht (1618/1619) verabschiedet wurde vgl. Hauschild 2005,2:219,236,449 McClymond & McDermott 2012:42,322ff.,386,533n.19,663-4,667,323n9,340,533n19,663,666-7; Crisp 2015:1-15.

<sup>533</sup> Zur Prädestinationslehre von Luther vgl. Olson 1999:,380,383; Hägglund 1983:179-180. Nach Olson unterscheidet sich die Erwählungslehre Calvins kaum von Luther (Olson 1999:411). Auch Zwingli vertrat eine Prädestinationslehre (Hauschild 2005,2:333).

<sup>534</sup> Edwards hat offensichtlich eine eigene Version von Calvinismus vertreten (McClymond & McDermott 2012:322; 321-372).

<sup>535</sup> Zum Infralapsarianismus vgl. Olson 1999:458 s. auch Hauschild 2005,2:448.

<sup>536</sup> Edwards hat zunächst die allgemeine calvinistische Position vertreten (McClymond & McDermott 2012:351). „Edwards mature position on the divine decrees was infralapsarianism“ (:334).

#### 10.2.4 Die Erwählungslehre von Francisco Turretino

Francisco Turretino steht in seiner Theologie „auf den Schultern von Calvin“ (Sproul 2004:xv). Er hat sich als reformierter Theologe verstanden (Wilson 2017:13). Er hat die Prädestinationslehre vertreten (Fisk 2015:106) und kam als Theologe aus reformierten Kreisen (Fisk 2015:7, vgl. seine Ausführungen zum Thema „Calling and Faith“ in Dennison 1994,2:516-517,544-567).

#### 10.2.5 Die Erwählungslehre von Petrus van Mastricht

Petrus van Mastricht war ein nachreformatorischer reformierter Theologe der Scholastik (Neele 2009:285, McClymond & McDermott 2012:42). Er hat im Rahmen seiner Erwählungslehre die *divine degrees* (Fisk 2015:213) und eine orthodoxe, reformierte Lehre über Gott vertreten (Neele 2009:207ff.).

In seinem Werk *Theoretico-Practica Theologia* macht Mastricht in seinem Kapitel über den Heiligen Geist „De Spiritu Sancto“ deutlich, dass in der *ordo salutis* die Wiedergeburt zeitlich gesehen vor der Bekehrung<sup>537</sup> kommt (Mastricht 1724:264). Er unterscheidet deutlich zwischen *common grace* und *special grace* und spricht von *common illumination* beim Nichtwiedergeborenen: „Nec 6. in donis gratiae communis Hebr.VI.4. v.g. (a) illuminatione Spiritus S. communi Num. XXIV.3.4. qua veritatem salutarem, agnoscamus, recipiamus cum gaudio, profiteamur animose, praedioemus cum zelo“ (:771).<sup>538</sup> Man kann bei van Mastricht auf das folgende Ergebnis kommen: „For van Mastricht ... The unregenerate person is not totally deaf, dumb and blind. He has a natural understanding of the gospel ... However, despite any effect of common grace or any natural and elemental understanding, ,they do nothing at all which is spiritual““ (Whithrow 2002: xvii).<sup>539</sup>

Ausgehend von Röm 9,22-23 erklärt Mastricht seine Prädestinationslehre: „causa reprobans, qua & eligens, adeoque communis universa praedestinationis, Deus“ (Mastricht 1724:281).<sup>540</sup> Nachdem er den Text selbst ausgelegt hat, stellt er seinen Ausführungen andere Ausleger gegenüber. So dann bezieht er sich auf die Prädestination der Engel und des Menschen. Diese schließt sowohl Erwählung als auch Verwerfung mit ein. Dabei spricht er auch das Thema der „Ursünde“ an: „Major apparet Misericordia in electione hominis, quem peccatorem servat; & major severitas, dum reprobos,

---

<sup>537</sup> Reformierte Theologen wie Mastricht haben die Bekehrung innerhalb der *ordo salutis* unter dem Begriff der Wiedergeburt eingeordnet (McClymond & McDermott 2012:386).

<sup>538</sup> „Nor may we rest in the gifts of common grace (Hebrews 6:4), such as: The common illumination of the Holy Spirit (Numbers 24:3-4), in consequence of which we may acknowledge the saving truth, receive it with joy, profess it courageously and preach it with zeal“ (Whithrow 2002:67).

<sup>539</sup> Mastricht nimmt vor allem Bezug auf den Kirchenvater Augustinus (Neele 2009:176ff.).

<sup>540</sup> „1.De verpendende Oorzaak, die ook de verkiezende Oorzaak is, en aldus de algemene Oorzaak van de gehele predestinatie God“ (Mastricht 2019:45).

non modo sua peccata actualia, set etiam originale, quin & protoplastorum, vult-luere“ (:286).<sup>541</sup> Wieder setzt er sich dann mit anderen theologischen Positionen auseinander, bevor er im Nachfolgenden die Themen „Erwählung“ (Eph 1,4-6) und Verwerfung (Jud 4) behandelt. Auch diese Teile beendet er jeweils mit einem praktischen Teil.

### 10.2.6 Die Erwählungslehre im Vergleich mit Jonathan Edwards

Augustinus und Thomas von Aquino haben in ihrer Erwählungslehre wie Edwards ein monergistisches Handeln Gottes vertreten. Die Erwählungslehre kann bei Augustinus auch im Sinne der doppelten Prädestination verstanden werden. Erst nachdem die Menschen die Gnade erfahren haben, kann Thomas von Aquino von einem synergistischen Ansatz sprechen. Calvin ordnet seine Heilslehre in seine Erwählungslehre ein. Mit seiner Lehre von den zwei Willen Gottes hat er die Lehre der doppelten Prädestination vertreten. Calvin bezieht sich auf die *gratia generalis*, wo Edwards sich auf die *common grace* bezieht. Turretino steht mit seiner Erwählungslehre wie Edwards „auf den Schultern von Calvin“. Mastricht unterscheidet in seiner Erwählungslehre wie Edwards *common grace* und *special grace*. Nach seiner Ansicht findet die Wiedergeburt vor der Bekehrung statt.

### 10.3 Die Präparationslehre

Es stellt sich nun die Frage, ob der Kirchenvater Augustinus, die mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino sowie Jean Calvin und die nachreformatorischen Theologen Francis Turretino und Petrus van Mastricht eine Präparationslehre vertreten haben.

Dem Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards liegt die puritanische Präparationslehre zugrunde. Man kann sie bis auf den Kirchenvater Augustinus zurückführen. Bei dem mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury konnte in dieser Forschung keine Präparationslehre nachgewiesen werden. Doch schon der Reformator Jean Calvin grenzte die Präparationslehre von jeglichen „armianischen Tendenzen“ ab.<sup>542</sup> Man findet sie in der Reformationszeit schon bei Huldreich von Zwingli. Heinrich Bullinger und Theodore Beza haben den Gedanken aufgegriffen. Er findet sich auch bei Petrus van Mastricht, dem Autor, den Edwards am meisten schätzte. Francisco Turretino kann als einer der Theologen gesehen werden, die Edwards in seiner Präparationslehre geprägt haben. Die Lehre von der Präparation findet sich später auch in den reformatorischen Bekenntnissen. Wilhelm Brakel und Herrman Witsius nehmen ebenfalls auf die Präparationslehre Bezug (Beeke & Smalley 2013:19-35; 225ff, 129ff.,228ff.,232ff.).

---

<sup>541</sup> „Een grotere barmhartigheid blinkt nit in den verkiezing van de mens, die als zondaar door hem behouden wordt, en een grotere strengheid [in de verwerping], omdat Hij will dat de verworpenen niet alleen hun dadelijke zonden, maar oorspronkelijke zonden, ja, zelfs de zonden van de eerste mensen zullen boeten“ (Mastricht 2019:57-58).

<sup>542</sup> Dies gilt auch für die nachreformatorische Theologie (Beeke & Smalley 2013:224).



Bei den Puritanern, die in dieser Forschung untersucht wurden (Sibbes, Flavel, Shepard), lässt sich die Präparationslehre in der Theologie als grundlegende Lehre nachweisen. Dabei ist zu bemerken, dass die Lehre von der *ordo salutis* bei William Perkins für die Puritaner in der Regel als Voraussetzung galt (Beeke & Smalley 2013:41ff.,44ff.,92ff.,178ff.,228ff.). Edwards hat sich allerdings von der klassischen Präparationslehre gelöst, wie diese Untersuchung deutlich gemacht hat.

### **10.3.1 Die Präparationslehre von Augustinus**

Augustinus hat die Gnade als eine Sequenz von Schritten beschrieben.<sup>543</sup> Danach ist wie bei Edwards Gott derjenige, der den Menschen vorbereitet (Beeke & Smalley 2013:20-23). Er bereitet auch den Willen des Menschen vor (:20-21). Augustinus hat diejenigen kritisiert, die bei ihrer Vorbereitung auf ihren eigenen Verdienst vor Gott gesetzt haben (:21).

Schon der Kirchenvater Augustinus betonte in seinem Johanneskommentar das Wirken des Geistes in der Bekehrung (z.B. in seiner Schrift *In Johannis Evangelium Tractatus* 95.2-3). Dabei ist es ihm besonders wichtig, herauszustellen, welche Rolle der Lebensstil der Gläubigen bei der Überführung der Menschen spielt (Elowsky 2007,4b:201). Ähnlich äußert sich Augustinus in seinen anti-pelagischen Schriften (z.B. in seiner Schrift *Contra duas epistulas Pelagianorum* 3.4. Dort nimmt er direkt Bezug auf Joh 16,7-9 (:199).

### **10.3.2 Die Präparationslehre von Thomas von Aquino**

Auch der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquino hat eine Präparationslehre vertreten. Danach bereitet wie später bei Edwards Gottes Gnade den Menschen vor. (Beeke & Smalley 2013:22):

The medieval theologian Thomas Aquinas (1225-1274) also said that man cannot prepare himself to receive grace except by the grace of God preparing him. God's preparatory grace may come at the same moment as the infusion of habitual grace, or it may precede habitual grace and lead to it step by step. Either way it is God's grace acting upon the soul.

### **10.3.3 Die Präparationslehre von Jean Calvin**

Jean Calvin hat eine gewisse Form der Vorbereitung auf die Bekehrung vertreten. Jedoch ist es wie später bei Edwards Gott, der den Menschen vorbereitet (Beeke & Smalley 2013:24-35). Beeke und Smalley erklären diesen Tatbestand im Gegensatz zu anderen Interpretationen (:30):

We therefore disagree with William Chalker when he asserts that Calvin could not conceive of any „preparation for faith“, or when he asserts that a pre-conversion awareness of one's sins and need for salvation is „foreign to Calvin“, or when he says „Calvin discredited all other self-

---

<sup>543</sup> Auch Thomas von Aquino hat die augustinische Präparationslehre vertreten: „The medieval theologian Thomas Aquinas (1225-1274) also said that man cannot prepare himself to receive grace except by the grace of God preparing him“ (:22).

knowledge prior to faith.“ Certainly Calvin viewed self-knowledge as a work of God as well as a work prior to and prepatory for saving faith in Christ. Thus the seeds of Puritan preparation can be found in John Calvin’s theology.

Den selben Tatbestand machen auch die folgenden Zitate Calvins deutlich: Demnach kann die Selbstgerechtigkeit vor Gott nicht bestehen (I,1,2): „ ... atsi semel coeperimus cogitationem in Deum erigere, & expendere qualis sit, & quam exacta iustitiae, sapienstiae (sic), virtutis eius perfectio, ad cuius amussim conformari nos oportet: quod ante in nobis falso iustitiae pretextu arridebat, pro summa iniquitate mox sordescet“ (Calvin 1559:2).<sup>544</sup> Solche Selbsterkenntnis ist wie bei Edwards dann Folge der Gotteserkenntnis (I,1,2): „ ... rursum, hominem in puram sui notitiam nunquam peruenire (sic) constat nisi prius Dei faciem sit contempnus, atque ex illius intuitu ad seipsum inspiciendum descendat“ (:1).<sup>545</sup> Die Sündenerkenntnis kann nach seiner Ansicht (I,1,3) wie bei Edwards psychosomatische Auswirkungen haben (:2).<sup>546</sup>

Hinc horror ille & stupor, quo passim Scriptura recitat percussos arque afflictos suis sanctos quoties Dei praesentiam sentiebat. Quum enim eos videamus, qui absente ipso securi firmique consistebant, ipso gloriam suam manifestante, sic quatefieri ac consternari vt (sic) mortis horrore concidant, imo absorbeatur & pene nulli sint: colligendum inde est, hominem humilitatis suae agnitione nunquam fatis tangi & affici, nisi postqua se ad Dei maiestatem comparant.

Dann ist der Mensch nach I.3.2 vor Gott so erschüttert, dass er versucht, vor ihm zu fliehen (:4):<sup>547</sup>

Hoc passim eius quoq; similibus euenire (sic) videas, vtenim (sic) quisque est audacissimus Dei contemptor, ita vel ad filij cadentis strepitum maxime pertubatur, vde (sic) id, nisi ex diuiniae (sic) maiestatis visione (sic): quae illorum conscientias eo vehementer percussit, quo magis refugere conantur? Omnes quidem latebras respectat, quibus se abdant a Domini praesentia, & eam rursum ex animo suo deleant: sed velint nolint, irretiti semper tenentur. Utcunque interdum videatur euanescere (sic) ad momentum aliquod, subinde tamen recurrit, & nono impetu irruit. Ut si qua illis remissio est a conscientiae anxietate, non multum absimilis sit a somno ebriosorum aut phreneticorum, qui ne dormientes quidem placide consciunt: quia dixit & horrificis

---

<sup>544</sup> „Aber wenn wir einmal anfangen, unsere Gedanken auf Gott emporzurichten, wenn wir bedenken, was er für ein Gott sei, wenn wir die strenge Vollkommenheit seiner Gerechtigkeit, Weisheit und Tugend erwägen, der wir doch gleichförmig sein sollten – so wird uns das, was uns zuvor unter dem trügerischen Gewand der Gerechtigkeit anglänzte, zur fürchterlichen Ungerechtigkeit“ (Freudenberg 2012:24).

<sup>545</sup> „Aber andererseits kann der Mensch auf keinen Fall dazu kommen, sich selbst wahrhaft zu erkennen, wenn er nicht zuvor Gottes Angesicht geschaut hat und dann von dieser Schau aus dazu übergeht, sich selbst anzusehen“ (:23)

<sup>546</sup> „Daher kommt es, dass nach vielfach wiederholten Berichten der Schrift die Heiligen von Furcht und Entsetzen durchgerüttelt und zu Boden geworfen wurden, sooft ihnen Gottes Gegenwart widerfuhr. Menschen... – jetzt da er seine Majestät offenbart, sehen wir sie derart in Schrecken und Entsetzen gejagt, dass sie geradezu in Todesangst niederfallen ... Daran merken wir, dass den Menschen erst dann die Erkenntnis seiner Niedrigkeit recht ergreift, wenn er sich an Gottes Majestät gemessen hat“ (:24).

<sup>547</sup> „So geschieht es allen seinesgleichen: mag einer noch so ein verwegener Verächter Gottes sein – um so mehr schreckt ihn das Rascheln eines niederfallenden Blattes: Was ist das anders als Vergeltungstat göttlicher Majestät, die das Gewissen solcher Menschen um so häufiger erschüttert, je mehr sie ihr zu entgehen suchen? Nach allen Schlupfwinkeln sehen sie sich um, nur um der Gegenwart Gottes zu entfliehen und sie aus ihrem Herzen zu tilgen. Aber mögen sie wollen oder nicht: sie bleiben stets wie in einem Netz verstrickt ... Kommt es einmal zu einem Schweigen Gottes, so ähnelt doch dieser Zustand dem Schlaf von Trunkenen und Geistesgestörten, die nicht einmal im Schlafe Frieden finden können, weil sie immerzu von grausigen und schreckhaften Träumen gequält werden. So sind auch die Gottlosen ein Beispiel und Zeugnis dafür, dass stets im Herzen der Menschen etwas vom Wissen von Gott (aliqua Dei ratio) kräftig ist“ (:26-27).

insomniis continenter vexantur. Ergo impij quoque ipsi exemplo sunt, vigere semper in omnium hominum animis aliquam Dei notionem.

Die Angst vor Gott kann den Menschen nach seiner Ansicht (I, 4, 4) zum Zittern bringen: „... sed dum eius potentiam sibi ineuitabilem (sic) imminere intelligunt, quia nec amoliri, nec effugere valent, reformidant“ (:5).<sup>548</sup> Wenn es allerdings lediglich bei solcher Angst vor Gott bleibt, dann fehlt seiner Ansicht nach (I, 4, 4) das Entscheidende: „... tum quoque voluntario imbuuntur timore, qui ex diuiniae (sic) maiestatis reuerentia (sic) fluat, sed tantum seruili (sic) & coactu, quem illis Dei iudicium extorquet: quod quia effugere nequens, exhorrent, sic tamen vt (sic) etiam a bominentur“ (:5).<sup>549</sup>

Die Buße des Menschen hat jedoch auch Auswirkungen auf die Sinne. Dazu gehört der Schrecken des Gewissens (III, 3, 2): „Fefellit eos forte quod multi conscientia panoribus ante domantur, vel formantur ad absequium, quam imputi fuerint cogitatione gratiae, ino cum gustauerint. Atque hic est initiaris timor“ (:210).<sup>550</sup> Dazu gehört aber seiner Ansicht nach (III, 3, 3) auch der Schmerz in der Seele, das Erschüttert sein (:210).<sup>551</sup>

Mortificationem interpretantur animae dolorem, & terrorem ex agnitione peccati & sensu indicij Dei conceptum. Ubi enim quis in vetam peccati cognitionem adductus est, tum vere peccatum odisse & execrati incipit: tum sibi ipsi ex animo displicet, miserum se & perditu fatetur, & alium se esse optat. Ad haec ubi sensu aliquo iudicij Dei tactus est (alterum enim ex altero protinus sequitur) tum vero percussus ac consternatus intet, humiliatus ac deiectus tremit, animum despondet, desperat. Haec prior poenitentiae pars, quam vulgo Contritionem dixerant.

Calvin spricht anders als Edwards von der „evangelischen Buße“, die sich von der „gesetzlichen Buße“ unterscheidet. Edwards spricht an dieser Stelle von *evangelical humiliation* und *legal humiliation*. Beide Bußformen haben jedoch seiner Ansicht nach (III, 3, 4) möglicherweise psychosomatische Auswirkungen (:210).<sup>552</sup>

---

<sup>548</sup> „Da man aber doch gewahrt, dass Gottes Macht unabwendbar droht – denn man kann sie nicht beiseite zu schieben noch ihr entlaufen! –, so gerät man vor ihr ins Zittern“ (:29).

<sup>549</sup> „Und auch dann kommt es nicht zu freiwilliger Gottesfurcht, wie sie die Achtung vor Gottes Majestät mit sich bringt, sondern bloß zu knechtischer, erzwungener Angst vor Gottes Gericht: Dem kann man nicht entgehen, erschrickt aber vor ihm und will nichts mit ihm zu tun haben“ (:29).

<sup>550</sup> „Was jene Täuschung (hinsichtlich der Aufeinanderfolge von Glauben und Buße) hervorgerufen hat, mag auch die Beobachtung gewesen sein, dass viele Menschen von dem Schrecken des Gewissens bezwungen und zum Gehorsam gebracht werden, bevor sie eine Erkenntnis der Gnade erlangt, ja auch nur von ihr gekostet haben. Das ist nun eine solche Furcht, wie sie Anfänger haben“ (:321).

<sup>551</sup> „Unter ‚Abtötung‘ (mortificatio) verstehen sie den Schmerz der Seele und das Erschrecken, das aus der Erkenntnis der Sünde und aus dem Empfinden des Zornes Gottes entsteht. Sobald nämlich jemand zur wahren Erkenntnis der Sünde gebracht ist, fängt er auch an, die Sünde wirklich zu hassen und zu verabscheuen, dann mißfällt er sich selbst von Herzen, gesteht, dass er elend und verloren ist, und bejaht, ein anderer Mensch zu werden. Sobald ihn dann ein Empfinden des Gerichtes Gottes erfaßt – denn dies Zweite folgt von selbst aus dem Ersten! – dann liegt er erschüttert und zerschmettert am Boden, erzittert in Demut und Beugung, verzagt und verzweifelt. Das ist der erste Teil der Buße, den man gewöhnlich auch Zerknirschung (contritio) nennt“ (:322).

<sup>552</sup> „Andere Theologen gingen von der Beobachtung aus, dass der Begriff ‚Buße‘ in der Schrift verschieden verstanden ist, und deshalb haben sie zweierlei Gestalt der Buße unterschieden. Dazu bedurfte es bestimmter Kennzeichen, und so nannte man die erste Gestalt ‚gesetzliche Buße‘. Der Sünder wird durch das Brandmal der Sünde verwundet, vom Schrecken vor Gottes Zorn zerschmettert, und in dieser Verwirrung bleibt er hängen und kann sich nicht herauswinden. Die andere Gestalt der Buße nannte man ‚evangelisch‘: Auch hier ist der Sünder schwer getroffen, aber er vermag doch höher

Alij, quia videbunt varie hoc nomen in Scriptura acceptum, duas posuerunt poenitiae formas: quas vt (sic) uota (sic) aliqua distinuerent, alteram legalem dixerunt, qua peccator peccati auterio vulneratus & terrore irae Dei attritus, in ea perturbatione constrictus haeret, nec se explicare potest. Euangelicam (sic) alteram, qua peccatur graniter quidem apud se afflicto, altius tamen emergit, & Christum, vulneris sui medicinam, terroris consolationem, miseriae patum apprehendit.

Auch in der evangelischen Buße ist der Mensch „verwundet“ (III, 3, 4): „Euangelicam (sic) poenitentiam videmus in omnibus qui peccati aculeo apud se exulcerati, fiducia autem misericordiae Dei erecti & recreati, ad Dominum ... sunt“ (:210).<sup>553</sup>

Schon im Alten und Neuen Testament sieht Calvin nach III.3.5 die Sündenerkenntnis bestätigt (:211).<sup>554</sup>

In cum sensum accipiendae sunt conciones omnes quibus vel Prophetiae quondam, vel Apostoli postea sui temporis homines ad poenitiam hortabantur. Hoc enim contendebant vnum (sic), vt (sic) peccatis suis consuli, ac diuini (sic) indicij timore puncti, coram eo prociderent & humiliarentur in quem delinquerant, ac vera resipientia in rectam eius viam se reciperent.

Calvin beschreibt die Bekehrung des Menschen wie Edwards als „göttliche Traurigkeit“ (III, 3, 7):<sup>555</sup> „Quoniam vero a peccati horrore & odio conuerso (sic) inchoatur, ideo tristitiam quae secundum Deum est, poenitiae causam facit Apostolos. Tristitia autem secundum Deum appellat, vbi (sic) non poenam modo exhorremus, sed peccatum ipsum, ex quo dispicere Deo intelligimus“ (:212).<sup>556</sup> Zur Buße gehört wie bei Edwards die Ehrfurcht vor Gott (III, 3, 7): „Secundum caput erat; quod serio Dei timore docuimus ipsam proficisci. Prius enim quam ad resipiscentiam mens peccatoris inelinetur, diuini (sic) indicij cogitatione excitari oportet“ (:211).<sup>557</sup>

---

zu dringen und ergreift Christus als Arznei für seine Wunde, als Trost in seinem Schrecken, als Hafen für sein Elend“ (:322).

<sup>553</sup> „Die „evangelische“ Buße können wir an all den Menschen beobachten, die zwar in sich selbst vom Stachel der Sünde verletzt waren, aber durch die Zuversicht auf Gottes Erbarmen wieder aufgerichtet und erquickt und zu dem Herrn bekehrt wurden“ (:322).

<sup>554</sup> „In diesem Sinne muss man auch all die Reden verstehen, mit denen einst die Propheten und später die Apostel die Menschen ihrer Zeit zur Buße mahnten. Denn sie haben alle auf das Eine gedrungen, dass die Menschen erschüttert von ihren Sünden, durchbohrt von der Furcht vor Gottes Gericht, sich vor Gott, den sie abtrünnig verlassen hatten, niederwarfen, sich vor ihm demütigten und in wahrer Bekehrung auf seinen rechten Weg zurückkehrten“ (:323).

<sup>555</sup> Auch Edwards verwendet den Begriff der „göttlichen Traurigkeit“ im Zusammenhang mit der Bibelstelle in 2 Kor. 7,10.

<sup>556</sup> „Da nun die Umkehr damit beginnt, dass wir der Sünde gegenüber Abscheu und Haß empfinden, so nennt Paulus die „göttliche Traurigkeit“ (2. Kor. 7,10) den rechten Grund der Buße. Diese „göttliche Traurigkeit“ bedeutet, dass wir nicht etwa bloß vor der Sünde selbst Haß und Abscheu empfinden, da wir wissen, dass sie Gott ein Greuel ist“ (:324).

<sup>557</sup> „... Ich habe dann in meiner Beschreibung des Begriffs „Buße“ als zweites wesentliches Stück gelehrt, dass die Buße aus der ernststen Furcht Gottes hervorwächst. Ehe sich nämlich das Herz des Sünders zur Bekehrung neigt, muss es zuvor durch den Gedanken an das göttliche Gericht dazu erweckt werden“ (:324).

So kann man abschließend sagen, dass Calvin entgegen vieler Meinungen eine Präparationslehre vertreten hat, an die die Puritaner anknüpfen konnten (Beeke & Smalley 2013:33).<sup>558</sup> Diese Präparationslehre Calvins haben Beeke & Smalley beschrieben (:33-34).<sup>559</sup>

Jean Calvin hat eine gewisse Form der Vorbereitung auf die Bekehrung vertreten. Jedoch ist es Gott, der den Menschen vorbereitet. Selbsterkenntnis ist daher Folge der Gotteserkenntnis. Calvin spricht von der „evangelischen Buße“, die sich von der „gesetzlichen Buße“ unterscheidet. Edwards spricht an dieser Stelle von *evangelical humiliation* und *legal humiliation*. Die Betonung des Geist-wirkens geht auch auf Calvin zurück. Die Illumination durch den Geist öffnet bei den Reformatoren Verstand und Herz des Menschen, damit er das Wort Gottes empfangen kann. Die Illumination kann bei ihm auch als Wiedergeburt verstanden werden. Daher kann man entgegen der *Calvin-against-Calvin-Thesis* festhalten, dass Calvin eine Präparationslehre vertreten hat.<sup>560</sup>

#### 10.3.4 Die Präparationslehre von Francisco Turretino

Nach den Aussagen von Turretino in seiner *Institutio* (II,15, Q.V,IV) gibt es wie bei Edwards *preceding operations* in der Vorbereitung auf die Bekehrung (Beeke & Smalley 2013:232-233). Turretin spricht in (II,15, Q.V,VIII) sogar von vorlaufender Gnade: „Sed *Gratis datam* .... in *primam*, qua ex statu peccati vocamur efficaciter, et in statum gratiae transferimur, quae bene dicitur *praeveniens et operans* sed saniore sensu, quam a Pontificiis“ (Turretin 1996,2:194).<sup>561</sup> Es ist der Heilige Geist, der von der Sünde überführt. Ihm soll man sich nicht widersetzen. Denn er bekehrt und erneuert den Menschen auch (II, 15, Q.VI, XXIII): „Aliud est resistere Spiritu Sancto externe in Verbo imperanti, Aliud vero ei resistere in corde operanti. Aliud resistere Spiritui convincenti et coercenti tantum, Aliud ille etiam convertendi et renovanti“ (Turretin 1696,2:605).<sup>562</sup>

---

<sup>558</sup> Die Lehre über das Wirken des Heiligen Geistes in der Bekehrung findet sich auch bei den anderen reformierten Theologen, wie z.B. bei Petrus van Mastricht und Francis Turretin (Zuck 1963:192). In seinem Werk *Theoretico-Practica Theologia* betont van Mastricht in dem Abschnitt über die Bekehrung des Menschen „De Redimentorum Conversione“ das überführende Wirken des Heiligen Geistes (s. auch Neele 2009:151 s. auch van Mastricht 1724:778).

<sup>559</sup> Zur Diskussion der *Calvin against the Calvinist-Thesis* (Beeke & Smalley 2013:244-250).

<sup>560</sup> Calvin betont wie Edwards das Wirken des Geistes bei der Bekehrung (Olson 1999:410; Hauschild 2005,2:355). Die Illumination durch den Geist öffnet bei den reformierten Theologen Verstand und Herz des Menschen, damit er das Wort Gottes empfangen kann. Manchmal wird diese Illumination auch als Wiedergeburt verstanden. Diesen Tatbestand lässt zumindest das „Helvetische Bekenntnis“ (1536) erkennen (Zuck 1963:190-192). Aber nach Calvins Ansicht ist der Heilige Geist auch dazu da, das Herz des Menschen anzustecken (III,1,3): „... enflame our hearts with the love of God and zealous devotion“ (Walton 2002:177). Daher ist Christsein bei Calvin wie bei Edwards nicht nur eine Sache des Verstandes, sondern des Herzens (s. auch Krusche 1957).

<sup>561</sup> „Such grace inheres in us, into first that by which we are efficaciously called from a state of sin and brought into a state of grace (which is well called *prevenient* and *operating*, but in a sounder sense than by the Romanists“ (Dennison 1992,2:544).

<sup>562</sup> „It is one thing to resist the Holy Spirit externally commanding in the word; another, however, to resist him operating in the heart. One thing to resist the Spirit convincing and coercing only; another to resist him converting and renewing also“ (Dennison 1994,2:554).

Turretino vertritt eine Präparationslehre wie später Edwards, die sogar *preceding operations* von Seiten des Menschen miteinschließt. Er spricht dabei von vorlaufender Gnade. Es ist wie bei Edwards der Heilige Geist, der von Sünde überführt und den Menschen bekehrt und erneuert. Diesem Geisteswirken soll man sich nicht widersetzen.

### 10.3.5 Die Präparationslehre von Petrus van Mastricht

Bei Mastricht spielt die Selbstprüfung des Menschen eine große Rolle (Neele 2009:192ff.). Sie kann allerdings zur Verzweiflung führen (Mastricht 1724:773):<sup>563</sup>

Quod in dubium adducendo omnem pristinam agendi rationem, videantur ad desperationem adducendi. Praestat hic desperare *cum spe*, quam olim aeternum desperare *sine spe*. 2. Salutaris illa desperatio de aviis praeteritis, non est nisi solidu spes, imo indubitem medium reductionis in viam salutis aeternae.

Mastricht unterscheidet zwei Arten von Präparation. Die erste lehnt er ab (:763):<sup>564</sup>

*Altera*, quae *ipso* regenerando procedat, qua seipsum praeparet ad recipiendam regenerationem; seu, qua, per arbitrio sui vires ad regenerationem; seu, qua, per orbitrii sui vires ad regenerationem aptior & praeparatior sit aliis. Haec, citra evidentem contradictionem, nullo modo admitti potest: cum regeneratio circa hominem occupetur, ut spiritualiter *mortuum*, cui primus vitae spiritualis actus introducatur.

Eine zweite Form der Präparation läßt er aber zu: „... *altera*, quae a Deo regenerante procedat. Et haec rursus Dei praeparatio, regenerationem respicere potest, vel *latiori* sensu acceptam, prout ipsam etiam connotat conversionem, ejusque terminum, fidem scil. & respiscentiam actualem, in quam entitur conversio“ (:763).<sup>565</sup> Dabei gebraucht er das Bild vom Trocknen des Holzes<sup>566</sup> (:763):<sup>567</sup>

si tamen hic velis *aliquam* admittere in subjecto recepturo vitam spiritualem praeparationem, qualis est v.g. in ligni exsiccatione, cui flamma est introducenda, quali etiam Deus in creationis

---

<sup>563</sup> „A third objection is that, by bringing into doubt all their former conduct, they shall be brought into a state of despair. I answer that it is better to despair here, where there is hope, than hereafter to be in hopeless despair forever. This salutary despair of their past wrong ways is really a substantial hope, yea, an undoubted means of bringing them back into the way of eternal salvation“ (Withrow 2002:74).

<sup>564</sup> „This, without the plainest contradiction, can by no means be admitted, since regeneration is an operation upon a spiritually dead man into whom the first act of spiritual life is infused“ (Withrow 2002:28).

<sup>565</sup> „The other kind of preparation is supposed to proceed from God, the Author of regeneration. And again, this preparation, which is the work of God, may respect regeneration either as taken in a larger sense, as denoting conversion also, and the term or immediate end of it, namely, faith and actual repentance, in which conversion terminates. We shall endeavour to show in a future discourse that God uses many preparatory means to regeneration, taken in this sense, by the help of which one may attain to this faith and repentance“ (:28).

<sup>566</sup> Der Gebrauch des Bildes vom Trocknen des Holzes ist für die Präparationslehre typisch bei den Puritanern (Beeke & Smalley 20 :227).

<sup>567</sup> „If, however, you choose to admit here some kind of preparation in those who are to be made the subjects of this spiritual life, such, for instance, as in drying wood which is to be set on fire, or such also as God used in the work of creation when He created on the first day a shapeless mass, which He formed and modified in the following day, or such as He peculiarly used in the creation of man, forming first the body of clay, or the rib, into which He afterwards breathed the breath of life (Genesis 2:7) – I say, if it is in this sense that you choose, with many orthodox divines, to admit some preparation which is the work of God, I have no great objection“ (Withrow 2002:28-29).

negatio usus est, quando informen massam creavit primo die, cui, per sequentes dies, formas introduceret substantiales Gen. 1-8 & quali etiam peculiariter usus est, in creatione hominis; efformando primum, corpus ex luto, aut e costa, cui potesta inspiraret spiraculum vitarum Gen. II.7. si inquam, hoc sensu voles, cum multis orthodoxis Theologis, admittere *preparationem* quandam Dei, non magnopere repugnabo & tum preparation esse possit, in praevia *vocatione* quatenus oblationem gratiae, regenerandi mentem informativ, de natura & conditionibus redemptionis, regenerandumque invitant ad ejus conditiones amplectendas.

Nach Maastricht haben reformierte Theologen die Präparation vertreten (Withrow 2002:46). Allerdings war ihre Vorstellung von Präparation begrenzt (:24,46-47). Van Maastricht verweist dabei auf Perkins und Ames.

Es geht im praktischen Teil der Theologie bei Maastricht darum, dass die Menschen aufwachen: „*Aliis*, necdum regenitis, ut, cooperante Deo, ... eviligent ex laqueis diaboli, sub quibus captivi sunt, ad ejus voluntatem (2 Tim. II.26)“ (Maastricht 1724:771).<sup>568</sup> Auch deshalb betont er die Selbstprüfung (Withrow 2002:70). Maastricht sucht wie Edwards nach nachweisbaren Zeichen der Wiedergeburt: „... quibus ergo indiciis, certo affequear, me regenitum esse?“ (:772).<sup>569</sup>

In seinem Werk *Theoretico-Practica Theologia* führt Maastricht auch unter dem Abschnitt „De Redimentorium Conversione“ aus, was er unter der Präparationslehre versteht (:774).<sup>570</sup> Die Präparation auf die Bekehrung und die Wiedergeburt besteht aus den drei Schritten der Reue, der Demütigung und der Verzweiflung<sup>571</sup> (:779):

Jam his tribus, efficax praestatur, & perquam necessaria *preparatio*, non equidem ad regenerationem, ... Atque, ut finem illum commodius accertinis obtineat, triplex illa praeparatio, & convertendum erigat ac disponat, ad recipiendum viva fide Redemptorem; Deus convertans, id agit, ut contritio, humilatio & desperatio praeparatoria, non sit.

### 10.3.6 Die Präparationslehre im Vergleich mit Jonathan Edwards

Es ist nach der Ansicht des Kirchenvaters Augustinus wie bei Edwards Gott selbst, der den Menschen vorbereitet. Der Geist Gottes wirkt dabei in der Bekehrung. Auch bei Thomas von Aquino bereitet Gott wie bei Edwards den Menschen auf die Bekehrung vor. Calvin betont ebenfalls wie Edwards die Vorbereitung des Menschen durch Gott selbst. Selbsterkenntnis ist bei ihm die Folge der Gotteserkenntnis. Diese Sündenerkenntnis kann wie bei Edwards psychosomatische Auswirkungen haben. Denn der Mensch ist vor Gott so erschüttert, dass er versucht, vor ihm zu fliehen. Es gibt bei Turretino *preceding operations* in der Vorbereitung auf die Bekehrung. Er kann diese auch im Sinne der vorlaufenden Gnade beschreiben. Dabei ist es wie bei Edwards der Heilige Geist, der den Menschen von

---

<sup>568</sup> „It may be of service to others who are yet in an unregenerate state that by divine assistance, they might awake (or recover themselves) for the snares of the devil by which they are led captive at his will (2 Timothy 2:26)“ (Withrow 2002:65).

<sup>569</sup> „By what evidences, then, shall I certainly know that I am regenerated?“ (:70).

<sup>570</sup> Edwards nimmt wie van Maastricht Bezug auf Röm 7.

<sup>571</sup> Edwards beschreibt die Verzweiflung der Menschen in *A Faithful Narrative*.

der Sünde überführt. Die Selbstprüfung des Menschen kann bei Maastricht zur Verzweiflung führen. Er lehnt jede Präparation des Menschen ab, wohingegen er wie Edwards die Präparation des Menschen durch Gott betont. Die Präparationslehre lässt sich daher bis auf den Kirchenvater Augustinus und den mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquino zurückführen.

#### 10.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium

Die Lehre von Gesetz und Evangelium<sup>572</sup> wird bei dem Kirchenvater Augustinus und bei den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino sowie bei dem Reformator Jean Calvin und den nachreformatorischen Theologen Francisco Turretino und Petrus van Maastricht untersucht.

##### 10.4.1 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Augustinus

Nach Augustinus ist der Wille des Menschen seit dem Sündenfall von Gott abgewandt (Grenz 1997:134). „Adam ist, ohne dass seine gute Natur zerstört wäre das Leitbild (...) für Ungehorsam, Sünde und Verderben. Um dem hilfreich entgegen zu wirken, hat Gott das *Gesetz* als normative Ordnung (...) und kritisches Korrektiv (*correctorium*) gegeben“ (Hauschild 2000,I:243).<sup>573</sup>

Der Kirchenvater Augustinus knüpft an das allgemeine römisch-katholische Verständnis an, dass nicht die innere Kraft des Glaubens allein, sondern auch die aus ihm folgende Kraft zur Erfüllung des Gesetzes selig macht. Augustinus hat diesen theologischen Ansatz nur ein wenig modifiziert: „Auch Augustin hat daran im Grunde nichts geändert, obwohl für ihn *lex* und *gratia* bzw. freier Wille und Erwählung insofern in ein neues Verhältnis zueinander gesetzt werden, als Augustin ... einem .... Moralismus des sittlich eigenständigen Menschen die ‚Übermacht‘ der Gnade entgegenhält“ (Wolf 1986,2:1522). Augustinus sieht Gesetz und Gnade miteinander verbunden, aber in ihrer Wirkung grundverschieden (Wolf 1986,2:1522):

Im Gesetz begegnet Gottes Wille als zuletzt der Sündenohnmacht überführende Forderung, in Christus als zur wahren Freiheit befreiende göttliche Liebe und Gnade, die die Gesetzeserfüllung so ermöglicht, dass unsere *merita* immer zuletzt Gottes *munera* sind. „*Lex data, ut gratia quaeretur, gratia data, ut lex impletur*“ (De spir. et lit. 34; Ep.145,3) ... Das Gesetz ist bei Augustin ... das Gebot des AT. Es wirkt nur äußerlich, dh (sic) als Buchstabe, und seine Strafan drohung führt zur Furcht, die als *timor damnationis* den Weg zur Bekehrung öffnet, dem Menschen seine Sünde zeigt und als *timor legis* das Verlangen nach der Gnade weckt.

---

<sup>572</sup> Vgl. Härle 1995:164,505,643; Danz 2016:43.

<sup>573</sup> Augustinus unterscheidet verschiedene Menschentypen: „Augustinus hat vier Stufen beim Menschen unterschieden: *homo ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*, *in pace*“ (Dinkler 1934:268). Es kommt bei ihm u.a. in Bezug auf Röm 7 zu einer Änderung in der Auslegung (Dinkler 1934:270-273 vgl. auch Dinkler 1934:268-278).



Nach Ansicht von Beeke und Smalley hat Augustinus die Wirkung des Gesetzes betont: „Augustine also recognized that the law, though unable to save sinners, had a part in leading men to saving grace ... How does the law function as a schoolmaster without granting merit to the sinner? Augustine said one must ,lawfully use the law, when he applies it to alarm the unrighteous, so that ... they may in faith flee for refuge to the grace that justifies“ (Beeke & Smalley 2013:21).

Augustinus knüpft an das allgemeine römisch-katholische Verständnis an, dass darin besteht, dass nicht die innere Kraft des Glaubens allein, sondern auch die aus ihm folgende Kraft zur Erfüllung des Gesetzes selig macht. Augustinus sieht Gesetz und Gnade miteinander verbunden, aber in ihrer Wirkung grundverschieden. Augustinus hat die Wirkung des Gesetzes betont.

#### **10.4.2 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Anselm von Canterbury**

Der reformatorischen Lehre liegt bei Edwards das Sündenverständnis von Anselm von Canterbury zugrunde (McClymond & McDermott 2012:250). So hat Anselm von Canterbury in seiner Schrift *Cur Deus Homo* im 21. Kapitel von der Schwere der Sünde gesprochen: „ ... nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum“<sup>574</sup> (Schmitt 1956:74; vgl. auch Brandt 1983:17; Deane 1951:228-230; *WJE* 3:39).

Die Menschen haben durch ihre Sünde die Ehre Gottes verletzt: „Da die Menschen durch die Sünde den schuldigen Gehorsam gegen Gott verweigerten (kollektiv in Adams Sündenfall, individuell in der konkreten Sünde), haben sie seine Ehre als Schöpfer – und damit die auf Gerechtigkeit basierende Weltordnung – verletzt.“ (Hauschild 2000,I:572). „Eine Wiedergutmachtung durch Straf-ersatz/Buße schied aus, weil alle Menschen als Sünder für ihre eigenen Verfehlungen Gott ohnehin all ihre guten Werke schulden.“ (Hauschild 2000,I:573). „Wennn der Mensch durch seinen Ungehorsam von Gott abfällt, erfolgt dadurch eine Störung der ganzen göttlichen Ordnung im Universum, und Gott wird seiner Ehre beraubt. Dies bedeutet nicht nur eine persönliche Kränkung, sondern gleichzeitig ein Verbrechen (crimen ) gegen Gottes Majestät und gegen die Ordnung, die sein Wille für die Welt bestimmt hat.“ (Hägglund 1983:130-131). Nach Anselm von Canterburys Satisfaktionstheologie (Cherry 1990:93ff.) kann der Mensch keine Genugtuung Gott gegenüber leisten: „Eine solche Genugtuung kann der Mensch nicht leisten; denn da er zu völligem Gehorsam Gott gegenüber verpflichtet ist, kann nichts, was er tut als eine Genugtuung des Verbrechens betrachtet werden, denn alles Gute, was er tun kann, ist nur sein schuldiger Gehorsam. Die Sünde ist ein größeres Übel, als

---

<sup>574</sup> „Du hast noch nicht erwogen, von welcher Schwere die Sünde ist“ (Schmitt 1956:75).

wir begreifen können, da sie Gottes Ehre verletzt und damit die ganze göttliche Weltordnung zerstört.“ (Hauschild 2000,I:131). Dies macht das folgende Zitat aus seinem Werk *Cur Deus Homo* deutlich (Schmitt 1956:44,46; C. XIII-XIV):<sup>575</sup>

- A. Nihil minus tolerandum est, in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat, et non solvat quod aufert ... Necesse est ergo, ut aut ablatum honor solvatur aut poena sequatur. Alioquin aut sibi Deus ipsi iustus non erit aut ad utrumque impotens erit; quod nefas est vel cogitare.

Der reformatorischen Lehre liegt bei Edwards das Sündenverständnis von Anselm von Canterbury zugrunde. Die Menschen haben wie bei Edwards durch ihre Sünde die Ehre Gottes verletzt. Nach Anselms Satisfaktionstheorie kann der Mensch keine Genugtuung Gott gegenüber leisten.

#### 10.4.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Thomas von Aquino

Nach der Ansicht Thomas von Aquinos hat der Mensch im Sündenfall weder sein Ebenbild Gottes noch seine rationalen Fähigkeiten verloren (Grenz 1997:147; Olson 1999:344 ). Nach Thomas von Aquino ist die Situation des Menschen durch das Gesetz bestimmt (Hauschild 2000,I:625). Durch das Gesetz sollen sich die Menschen als Sünder erkennen<sup>576</sup> (*Summa Theologica* II: 98,2 ad 3, Pesch 1977,13:153):<sup>577</sup>

AD TERTIUM dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humiliantur. Ita etiam voluit talem legem dare quam suis viribus homines implere non possunt, ut sic dum homines de se praesumentes peccatores se invenirent, humiliare recurrent ad auxilium gratiae.

Das Gesetz sollte die Menschen demütigen<sup>578</sup> (*Summa Theologica* II: 98,2 ad 3, Pesch 1977,13:167):<sup>579</sup>

---

<sup>575</sup> „Nichts ist in der Ordnung der Welt weniger zu ertragen, als dass das Geschöpf dem Schöpfer die schuldige Ehre nimmt und nicht abzahlt, was es nimmt ... Also ist es notwendig, dass entweder die geraubte Ehre wieder hergestellt wird, oder Strafe folge. Sonst ist entweder Gott gegen sich nicht gerecht oder er ist zu beidem unfähig, was auch nur zu denken ein Frevel ist.“ (:45,47).

<sup>576</sup> Den Kontext dieser Stelle erklärt Pesch im Folgenden: „Dass es aber überhaupt zur Verdunklung des Naturgesetzes durch das *Übermaß* der Sünde kommen konnte, dass also das *Alte Gesetz* nicht schon gleich nach dem Sündenfall gegeben wurde, läßt sich nur durch eine Besinnung auf die andere Funktion des Gesetzes erklären, nämlich den Menschen seiner Sünde, seines Erkenntnishochmuts und der Überschätzung seiner Kraft zu überführen.“ (Pesch 1977,13:597-598).

<sup>577</sup> „Zu 3. Gott läßt bisweilen manche in Sünde fallen, damit sie dadurch gedemütigt werden ... So wollte Er auch ein Gesetz geben, dass die Menschen aus ihren eigenen Kräften nicht erfüllen könnten, damit die selbstüberheblichen Menschen sich als Sünder erkennen sollten und demütigen Sinnes zur Hilfe der Gnade ihre Zuflucht nähmen.“ (13:153).

<sup>578</sup> Diese Stelle kommentiert Pesch im Folgenden. Danach lasse Gott „zuweilen die Sünde zu, um die Menschen zu demütigen. Deshalb wollte (!) Gott ein überforderndes Gesetz geben, damit die selbstgerechten Menschen sich als Sünder erkannten und demütig zur Gnade Zuflucht nähmen (...). Dieselbe Absicht, durch Demütigung die Menschen reif zur Gnade zu machen, steht für Thomas auch hinter der zeitlichen Differenz zwischen dem Erlaß des Alten und des Neuen Gesetzes (...); Und ganz „lutherisch“ klingt eine Formulierung im Kommentar des hl. Thomas zum Galaterbrief, schon der *Versuch*, das Gesetz (aus eigener Kraft) zu erfüllen, sei Zeichen der Sündigkeit des Menschen“ (13:670).

<sup>579</sup> „Das alte Gesetz wurde sinnvoll zu damaliger Zeit erlassen, um den Stolz der Menschen zu brechen ... Damit diesbezüglich sein Hochmut ans Tageslicht käme ... war es nach dieser Zeit notwendig, zur Behebung der menschlichen Unwissenheit ein geschriebenes Gesetz zu erlassen. Denn ‚durch das Gesetz kam die Erkenntnis der Sünde‘ (Röm 3,20). –

Conueniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari, ad superbiam hominum convincendam ... Et ideo ut de hoch ejus subergia conuinceretur ... Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scripturam dari in remedium humanae ignorantiae; quia „per legem est cognitio peccati“, ut dicitur Rom. 4. – Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus subergia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat.

Das Erkennen des Gesetzes stellt Thomas von Aquino der Tugend gegenüber: „... tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia ‚per rectum cognoscitur obliquum‘, ut dicitur in 1 de Anima [c.5]. ‚Per legem‘ autem ‚cognitio peccati‘, ut Rom. 3 dicitur“ (*Summa Theologica* II: 98,2 ad 3, Pesch 1977,13:222).<sup>580</sup>

Nun vertritt Thomas von Aquino ein bestimmtes Verständnis vom Glauben. Hier sind weitere Bezüge zu Edwards' Verständnis von Bekehrung auszumachen: „Also like Augustine, Aquinas understood faith as faithfulness – not just a decision to trust in God alone but a lifelong dedication to God in obedience.“ (Olson 1999:344). An diesem Punkt ist Edwards' Theologie möglicherweise mit der Theologie von Thomas von Aquino zu vergleichen (McClymond & McDermott 2012:695-696). Man kann bei Edwards durchaus Bezüge zur Theologie von Thomas von Aquino sehen (:696). Wie Thomas von Aquino betont Edwards, dass eine Bekehrung praktische Auswirkungen im alltäglichen Leben haben muss bzw. ein Leben in der Heiligung nach sich zieht (:703-704).

Nach Ansicht Thomas von Aquinos hat der Mensch im Sündenfall weder sein Ebenbild Gottes noch seine rationalen Fähigkeiten verloren. Allerdings ist die Situation des Menschen durch das Gesetz bestimmt. Durch das Gesetz sollen sich die Menschen als Sünder erkennen. Es soll die Menschen demütigen und so die Menschen reif für die Erfahrung der Gnade machen. Thomas von Aquino betont wie Edwards, dass eine Bekehrung praktische Auswirkungen im alltäglichen Leben haben muss bzw. ein Leben in der Heiligung nach sich zieht. So kann man sagen, dass Edwards in seiner Lehre von Gesetz und Evangelium angelehnt an Thomas von Aquino ein *protestant concern* mit einem *catholic (thomistic) concern* verbindet (:703).

#### 10.4.4 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Jean Calvin

Die Selbsterkenntnis entsteht nach Calvin durch die Gotteserkenntnis (Beeke & Smalley 2013:28). Er geht wie Luther aus von dem dreifachen Gebrauch des Gesetzes. Der erste Gebrauch des Gesetzes ist die Überführung des Menschen von der Sünde (:29).<sup>581</sup> Die Sündenerkenntnis ist bei Calvin die

---

Nachdem aber der Mensch durch das Gesetz unterrichtet war, wurde sein hochfahrender Sinn der Schwäche überführt, da er das, was er erkannte, nicht zu erfüllen imstande war.“ (13:167).

<sup>580</sup> „In der Ordnung des *Erkennens* ist hingegen die Tugend früher als das Laster, denn ‚durch das Gerade wird das Ungerade erkannt‘ (Aristoteles), ‚Durch das Gesetz aber kam die Erkenntnis der Sünde‘ (Röm 3,20)“ (13:222).

<sup>581</sup> Bei Luther ist dies der zweite Gebrauch des Gesetzes (*secundus usus legis, usus elenchthicus*, „überführender Gebrauch“, *usus theologicus*). Im Folgenden erklärt Pesch den zweiten Gebrauch des Gesetzes bei Luther: „Nur als „anklagendes, die schuldigen treibendes, forderndes Gesetz“ (*lex accusans, reos agens, exactrix*) hat es faktische Bedeutung für das Gottesverhältnis des Menschen (13:666).

Voraussetzung zur Bekehrung (:28-29). Der Mensch muss von Gott „erweckt“ werden (:29). Das Mittel, durch das Gott den Menschen erweckt, ist das Gesetz (:29). Das Gesetz Gottes unterstützt das menschliche Gewissen bei der Überführung der Sünde (:30). Das Gesetz Gottes dient dazu, den Menschen von seiner Selbstgerechtigkeit zu befreien, indem er ihm das Gesetz Gottes als Spiegel zeigt (:31).

Nach Calvin gehören Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammen (I,1,1): „Tota sera sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censi debet, duabus partibus constat, Dei cognitione & nostri“ (Calvin 1559:2).<sup>582</sup> Zur Selbsterkenntnis gehört das Verständnis vom Sündenfall (I, 15, 1): „... nostri cognitio. Etsi (sic) autem ea duplex est: nempe ita sciamus quales nos prima origine simus conditi, & qualis nostra conditio esse coeperit post Adae lapsum“ (:55).<sup>583</sup> Calvin verweist in seiner Lehre von Gesetz und Evangelium auf die Bibelstelle in Gal 3,24 (II, 7, 2):<sup>584</sup> „Hinc verissimum esse patet illud Pauli, Iudaeos quasi sub paedagogi custodia suis retentos, donec veniret semen in cuius gratiam data erat promissio“ (:116)<sup>585</sup> und bezieht sich in II.7.5 immer wieder auf Augustinus (Freudenberg 2012:186).

Der erste Gebrauch des Gesetzes führt zur Sündenerkenntnis (II,7,6): „Prima est, ut (sic) dei iustitiam Dei ostendit, id est, quae sola Deo accepta est, suae vniuersaeque (sic) iniustitiae admoneat, certiores faciat, couincat (sic) denique ac condemnet. Siquidem opus est, caecum & ebrium amore sui hominem, ad notitia simul & concessionem suae tum imbecillitatis tum impuritatis adigi“ (Calvin 1559:118).<sup>586</sup> Der Mensch vergleicht sich dabei mit dem Gesetz (II, 7, 6): „At qui simulac eas comparet ad Legis difficultatem coepit, habet illic quod ferociam minuat. Vt cumque (sic) enim in gentem de his opinionem presumpserit, mox tamen eas sub tanto pondere anhelare sensit: deinde titubare ac labascere, tandem concidere etiam ac deficere...“ (:118).<sup>587</sup> Als Folge davon wird seine Selbstgerechtigkeit seiner Ansicht nach (II, 7, 6) als Heuchelei entlarvt (:118).<sup>588</sup>

---

<sup>582</sup> „All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei: die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis“ (Freudenberg 2012:23).

<sup>583</sup> „Diese Selbsterkenntnis ist freilich von doppelter Art: Wir müssen zu n ä c h s t wissen, wie wir im Ursprung geschaffen waren, und d a n n auch, wie wir seit Adams Fall daran sind“ (:96).

<sup>584</sup> Edwards nimmt oft Bezug auf diese Bibelstelle.

<sup>585</sup> „Paulus selbst bezeugt, dass dieser Satz wahr ist, wenn er sagt, die Juden seien gewissermaßen unter der Aufsicht eines ‚Zuchtmeisters‘ gehalten worden (Gal.3, 24) bis der ‚Same‘ gekommen sei, dem die Verheißung galt“ (:184).

<sup>586</sup> „Die erste Anwendung des Gesetzes besteht darin, dass es uns Gottes Gerechtigkeit anzeigt, also was vor Gott wohlgefällig ist, und auf diese Weise jeden einzelnen an seine Ungerechtigkeit erinnert, sie ihm zur Gewißheit macht und ihn schließlich überführt und verdammt. So muss der Mensch in seiner Blindheit und im Rausche seiner Selbstliebe zur Erkenntnis und zugleich auch zum Bekenntnis seiner Schwachheit gebracht werden“ (:186-187).

<sup>587</sup> „Sobald er aber seine Kraft mit der Schwere des Gesetzes vergleicht, findet er genug Anlaß, seinen Stolz abzulegen. Denn mag er von seiner Kraft auch eine noch so hohe Meinung haben, so merkt er doch, wie sie unter solcher Last alsbald keucht, danach wankt und gleitet und schließlich niedersinkt und ermattet“ (:187).

<sup>588</sup> „Solange er sein eigener Richter sein darf, hält er Heuchelwerke für Gerechtigkeit; damit gibt er sich zufrieden und lehnt sich nun mit wer weiß welcher selbstgemachten Gerechtigkeit gegen Gottes Gnade auf. Wird er aber genötigt, sein Leben auf der Goldwaage des Gesetzes zu prüfen, so zerfällt der Wahn erträumter Gerechtigkeit, und er gewahrt, wie er durch einen unermesslichen Abstand von der wahren Heiligkeit getrennt und auf der anderen Seite von zahllosen Lasten befleckt ist, von denen er zuvor rein schien“ (:187).

Quandiu iudicio suo stare permittitur, hypocrisiu comminiscitur pro iustitia: qua contentus, facit nescio quibus iustitiis aduersus (sic) Dei gratiam exigitur. Postquam vero ad legis trutinam examinae vitam suam cogitur, omissa commentitae illius iustitiae praesumptione, immenso spatio se abesse a sanctitate cernit: rursus infinitis vitiis se abundare, quibus purus antea videbatur.

Calvin vergleicht dabei die Wirkung des Gesetzes mit einem Spiegel (II,7,7):<sup>589</sup> „Ita lex instar est speculi cuiusdam, in quo nostram impotentiam, tum ex hac iniquitatem, postrenio ex, vtraque (sic) maledictionem contemplanur quemadmodum oris nostri maculas speculum nobis repraesentat“ (Calvin 1559:118).<sup>590</sup> Er illustriert das Gesagte mit der Bibelstelle aus Röm 3,20. Dabei nimmt er in II,7,7 auch Bezug auf Aussagen des Kirchenvaters Augustinus (Freudenberg 2012:187).<sup>591</sup>

Der Mensch wird also als Gesetzesübertreter überführt (II, 7, 7): „Quandoquidem enim omnes eius transgressores esse conuincimur, quo iustitiam Dei clarius referat, eo nostram ex aduerso (sic) iniquitatem magis detegit“ (Calvin 1559:119).<sup>592</sup> Je größer seine Gesetzesübertretung sich darstellt, desto größer erscheint aber auch die Gnade Gottes (II, 7, 7): „Vnde (sic) suauiter (sic) redditur, quae sine legis subsidio nobis succurrit Dei gratia, & amabilior, quae illam nobis confert, misericordia“ (:119).<sup>593</sup> Immer wieder bezieht sich Calvin in diesem Kontext auf den Kirchenvater Augustinus. Wieder bezieht sich Calvin in II.7.11 auf Gal 3,24 (:120). In Bezug auf die Reihenfolge von Glauben und Buße kann es jedoch Irritationen geben. In diesem Zusammenhang nimmt Calvin Bezug auf die Schreckenserfahrung, die die Sündenerkenntnis auslöst (III, 3, 2): „Fefellit eos forte quod multi conscientia panoribus ante domantur, vel formantur ad absequinum, quam imputi fuerint cognitione gratiae ino cum gustauerint (sic). Atque hic est initiaris timor“ (:210).<sup>594</sup> Calvin verweist auf die theologische Einordnung von *mortificatio* und *contritio* und spricht in diesem Zusammenhang (III, 3, 3) vom „Seelenschmerz“ und von der Zerknirschung der Seele (:210):<sup>595</sup>

---

<sup>589</sup> Edwards verwendet auch das Bild vom Spiegel für die Wirkung des Gesetzes Gottes.

<sup>590</sup> „So ist also das Gesetz einem Spiegel gleich, in dem wir unsere Ohnmacht und aus ihr unsere Ungerechtigkeit, wiederum aus diesen beiden unsere Verdammnis erblicken sollen, so wie uns ein Spiegel die Flecken und Runzeln unseres leiblichen Angesichts vor Augen hält“ (:187).

<sup>591</sup> Edwards bezieht sich auch oft auf diese Bibelstelle.

<sup>592</sup> „Denn wir werden ja alle als Gesetzesübertreter überführt: Je klarer das Gesetz uns also Gottes Gerechtigkeit vor Augen stellt, desto mehr deckt es andererseits unsere eigene Ungerechtigkeit auf; und je gewisser es der Gerechtigkeit Leben und Seligkeit als Lohn verheißt, desto sicherer macht es auch das Verderben der Ungerechten!“ (:187).

<sup>593</sup> „Umso herrlicher wird uns die Gnade Gottes ..., umso liebenswerter wird uns Gottes Barmherzigkeit“ (:187-188).

<sup>594</sup> „Was jene Täuschung (hinsichtlich der Aufeinanderfolge von Glauben und Buße) hervorgerufen hat, mag auch die Beobachtung gewesen sein, dass viele Menschen von den Schrecken des Gewissens bezwungen und zum Gehorsam gebracht werden, bevor sie eine Erkenntnis der Gnade erlangt, ja auch nur gekostet haben. Das ist nun eine solche Furcht, wie sie Anfänger haben“ (:321).

<sup>595</sup> „Unter ‚Abtötung‘ (mortificatio) verstehen sie den Schmerz der Seele und das Erschrecken, das aus der Erkenntnis der Sünde und aus dem Empfinden des Zornes Gottes entsteht. Sobald nämlich jemand zur wahren Erkenntnis der Sünde gebracht ist, fängt er auch an die Sünde wirklich zu hassen und zu verabscheuen, dann mißfällt er sich selbst von Herzen, gesteht, dass er elend und verloren ist, und bejaht, ein anderer Mensch zu werden. Sobald ihn dann ein Empfinden des Gerichtes Gottes erfaßt – denn dies Zweite folgt von selbst aus dem Ersten! – dann liegt er erschüttert und zerschmettert am Boden, erzittert in Demut und Beugung, verzagt und verzweifelt. Das ist der erste Teil der Buße, den man gewöhnlich auch Zerknirschung (contritio) nennt“ (:322).

Mortificationem interpretantur animae dolorem, & terrorem ex agnitione peccati & sensu indicij Dei conceptum. Ubi enim quis in vetam peccati cognitionem adductus est, tum vere peccatum odisse & execrati incipit: tum sibi ipsi ex animo displicet, miserum se & perditu fatetur, & alium se esse optat. Ad haec ubi sensu aliquo iudicij Dei tactus est (alterum enim ex altero protinus sequitur) tum vero percussus ac consternatus intet, humiliatus ac deiectus tremit, animum despondet, desperat. Haec prior poenitentiae pars, quam vulgo Contritionem dixerant.

Calvin spricht nach III.3.4<sup>596</sup> auch von der „evangelischen Buße“, die sich von der „gesetzlichen Buße“ unterscheidet (:210):<sup>597</sup>

Alij, quia videbunt varie hoc nomen in Scriptura acceptum, duas posuerunt poenitiae formas: quas vt (sic) uota (sic) aliqua distinuerent, alteram legalem dixerunt, qua peccator peccati auterior vulneratus & terrore irae Dei attritus, in ea perturbatione constrictus haeret, nec se explicare potest. Euangelicam (sic) alteram, qua peccatur graniter quidem apud se afflictus, altius tamen emergit, & Christum, vulneris sui medicinam, terroris consolationem, miseriae patum apprehendit.

Zur Begründung verweist er in III. 3. 5 auf das Alte und auf das Neue Testament (:211). Auch die „evangelische Buße“ „verletzt“ den Menschen (III, 3, 4): „Euangelicam (sic) poenitentiam videmus in omnibus qui peccati aculeo apud se exulcerati, fiducia autem misericordiae Dei erecti & recreati, ad Dominum ... sunt“ (:210).<sup>598</sup> Sie entsteht aus der Ehrfurcht vor Gott (III,3,7): „Secundum caput erat, quod ex serio Dei timore docuimus ipsam proficisci. Prius enim quam ad resipiscentiam meus peccatoris ielinetur, diuini (sic) indicij cogitatione excitari oportet“ (:211).<sup>599</sup> Der Mensch wird nach (III, 3, 7) in einen Zustand der Verzweiflung geführt (:117):<sup>600</sup>

quum enim longe supra humanam facultatem sit logis doctrina, potest quidem homo minus spectare appositae promissiones, non tamen fructum is aliquem colligere. Hoc aduerso (sic) instant horridae sanctiones quae non paucos nostrum, sed omnes ad vnum (sic) irretitos constringunt. Instat (sic), inquam, ac inexorabili asperitate nos persequuntur, vt (sic) presentissimam in Legi mortem cernamus.

---

<sup>596</sup> Edwards spricht an dieser Stelle von *evangelical humiliation* und *legal humiliation*.

<sup>597</sup> „Andere Theologen gingen von der Beobachtung aus, dass der Begriff ‚Buße‘ in der Schrift verschieden verstanden ist, und deshalb haben sie zweierlei Gestalt der Buße unterschieden. Dazu bedurfte es bestimmter Kennzeichen, und so nannte man die erste Gestalt ‚gesetzliche Buße‘. Der Sünder wird durch das Brandmal der Sünde verwundet, vom Schrecken vor Gottes Zorn zerschmettert, und in dieser Verwirrung bleibt er hängen und kann sich nicht herauswinden. Die andere Gestalt der Buße nannte man ‚evangelisch‘: Auch hier ist der Sünder schwer getroffen, aber er vermag doch höher zu dringen und ergreift Christus als Arznei für seine Wunde, als Trost in seinem Schrecken, als Hafen für sein Elend“ (:322).

<sup>598</sup> „Die ‚evangelische‘ Buße können wir an all den Menschen beobachten, die zwar in sich selbst vom Stachel der Sünde verletzt waren, aber durch die Zuversicht auf Gottes Erbarmen wieder aufgerichtet und erquickt und zu dem Herrn bekehrt wurden“ (:322).

<sup>599</sup> „Ich habe dann in meiner Beschreibung des Begriffs ‚Buße‘ als zweites wesentliches Stück gelehrt, dass die Buße aus der ernsten Furcht Gottes hervorwächst. Ehe sich nämlich das Herz des Sünders zur Bekehrung neigt, muss es zuvor durch den Gedanken an das göttliche Gericht dazu erweckt werden“ (:324).

<sup>600</sup> „... denn das, was das Gesetz lehrt, geht weit über Menschenkraft – und so kann der Mensch wohl von ferne die dem Gesetz beigelegten Verheißungen erschauen, aber keinerlei Frucht aus ihnen ziehen. Da bleibt also allein dies, dass er aus der Größe dieser Verheißungen sein eigenes Elend besser erkennen, indem er erwägt, dass ihm alle Hoffnung auf die Seligkeit abgeschnitten ist und der Tod ihm unausweichlich droht“ (:185).

Calvin hat daher die Verkündigung des Gesetzes als Vorbereitung zur Bekehrung verstanden: „Calvin openly taught in his sermons on Deuteronomy that God, as the first part of a ‚double grace‘ in conversion, ‚prepareth our hearts to come unto him to receive his doctrine.‘ He compared the heart to a rough piece of stone that must be made smooth before God’s word“ (Beeke & Smalley 2013:33).

Die Selbsterkenntnis entsteht nach Jean Calvin durch die Gotteserkenntnis. Calvin geht wie Luther vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes aus. Der erste Gebrauch des Gesetzes ist die Überführung des Menschen von der Sünde. Die Sündenerkenntnis ist bei Calvin die Voraussetzung zur Bekehrung. Der Mensch muss dazu von Gott „erweckt“ werden. Das Mittel dazu ist das Gesetz Gottes. Dabei unterstützt das Gesetz das menschliche Gewissen. Das Gesetz dient dazu, den Menschen von seiner Selbstgerechtigkeit zu befreien, indem er ihm das Gesetz Gottes als Spiegel zeigt. Nach Calvins Ansicht gehören Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammen. Calvin verweist wie Edwards auf die gleichen Bibelstellen (z.B. Röm 3,20; Gal 3,24). Der Mensch vergleicht sich mit Gottes Gesetz. Als Folge davon wird seine Selbstgerechtigkeit als Heuchelei entlarvt. So wird der Mensch als Gesetzesübertreter überführt. Calvin trennt den darauffolgenden „Seelenschmerz“ oder die Zerknirschung der Seele. Er kennt auch die Schreckenserfahrung. Nun wird der Mensch in einen Zustand der Verzweiflung geführt. Daher hat Calvin die Gesetzesverkündigung als Vorbereitung zur Bekehrung vertreten.

#### **10.4.5 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Francisco Turretino**

Das Gewissen des Menschen reagiert nach Turretino auf die Verkündigung. Der Mensch kann seinem Gewissen nicht ausweichen (Dennison 1992,1:172). Gewissenbisse bringen den Menschen ins Zittern vor Gott (:172). Daher stimmt er der gängigen Sichtweise zu, die besagt, dass das Gewissen die Stimme Gottes darstellt (:492).

#### **10.4.6 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium bei Petrus van Mastricht**

Van Mastricht spricht von der Verzweiflung, in die die Gesetzesverkündigung führt (Withrow 2002:74):

QUESTION. But in what manner shall persons labor for the regeneration of others? ... ANSWER. By teaching and instructing them concerning the nature of regeneration ... A third objection is that, by bringing into doubt all their former conduct, they shall be brought into a state of despair.<sup>601</sup> I answer that it is better to despair here, where there is hope, than hereafter to be in hopeless despair forever. This salutary despair of their past wrong ways is really a substantial hope, yea, an undoubted means of bringing them back into the way of eternal salvation.

---

<sup>601</sup> Edwards beschreibt die Verzweiflung der Menschen im „Little Awakening“.

Edwards grenzt sich in seinem Verständnis von „Gesetz und Evangelium“ sowohl von Mastricht, als auch von Turretin ab, indem er sich Thomas von Aquino annähert: „All in all ... Edwards felt free ... to ignore Peter van Mastrichts' insistence that Protestants never consider inward change as part of justification, and to deny Turretin's claim that works are not essential to faith. To Edwards, justification necessarily involved both faith and works“ (McClymond & McDermott 2012:404).

#### **10.4.7 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium im Vergleich mit Jonathan Edwards**

Augustinus hat wie Edwards die Wirkung des Gesetzes<sup>602</sup> betont. Gesetz und Gnade sind miteinander verbunden, aber in ihrer Wirkung grundsätzlich verschieden. Anselm von Canterbury betont wie Edwards die Schwere der Sünde: denn die Menschen haben durch ihre Sünde die Ehre Gottes verletzt. Nach seiner Satisfaktionstheorie kann der Mensch keine Genugtuung Gott gegenüber leisten. Durch das Gesetz erkennt sich der Mensch wie bei Edwards *coram deo* auch bei Thomas von Aquino als Sünder. Allerdings hat er beim Sündenfall weder das Ebenbild Gottes noch seine rationalen Fähigkeiten verloren. Calvin spricht von „evangelischer Buße“, die sich von der „gesetzlichen Buße“ unterscheidet. Dabei geht er wie Luther vom mehrfachen Gebrauch des Gesetzes aus. Der erste Gebrauch ist wie bei Edwards die Überführung des Menschen von der Sünde. Der Mensch wird als Übertreter der Gesetzes überführt. Die Sündenerkenntnis kann daher auch eine Schreckenserfahrung auslösen. Calvin hat die Verkündigung des Gesetzes wie Edwards als Vorbereitung auf die Bekehrung verstanden. Das Gewissen des Menschen reagiert auch bei Turretino auf die Verkündigung. So können Gewissensbisse den Menschen sogar wie bei Edwards zum Zittern vor Gott bringen. Bei Mastricht kann die Gesetzesverkündigung wie bei Edwards einen Menschen in die Verzweiflung vor Gott treiben.

---

<sup>602</sup> „Im Gesetz begegnet Gott den Menschen als fordernden Anspruch ... Deshalb besteht die theologische Funktion des Gesetzes darin, den Abstand des Menschen zu Gott aufzudecken. Der unter der Forderung Gottes stehende Mensch erkennt sich auf diese Weise als Sünder“ (Danz 2016:43). „Das Gesetz als Forderung und Anklage deckt diese Situation des Menschen auf ... Es kann dazu antreiben, einen solchen Weg zu suchen ... aber es kann auch in Resignation und Verzweiflung führen“ (Härle 1995:505). „Zur *Verzweiflung* treibt die Rede von Christus, der zum Gericht kommt, dann *wenn* das Gericht verstanden wird als der schließliche und endliche *Triumph der Gerechtigkeit über die Gnade*. Dient das Jüngste Gericht dazu, der richterlichen Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen, und ist Christus in dem Gericht der Richter, dann gibt es *keine Begnadigungsinstanz*, an die der angeklagte und verurteilte Mensch appellieren, kein Asyl, zu dem er fliehen könnte“ (Härle 1995:643). „Die Hauptfunktion des Gesetzes ist es nach reformatorischen Verständnis, diese (...) Macht der Sünde den Menschen bewußt zu machen und ihn so zum Evangelium „hinzutreiben“ (das ist der „usus elencticus legis“, d.h. der überführende Gebrauch des Gesetzes). Aber dies ist nicht die einzige Aufgabe und Funktion des Gesetzes. Es dient nicht nur als „Spiegel“, in dem der Sünder sich erkennen kann“ (Härle 1995:164). „Buße ist die Selbsterkenntnis des Menschen hinsichtlich seines eigenen Sünderseins. Dazu gibt jedoch der Mensch Gott und seinem Urteil Recht ... Derjenige, der sich als Nichts vor Gott erkennt, vertraut nicht mehr auf sich selbst, sondern allein auf Gott und seine Verheißung der Sündenvergebung“ (Danz 2016:42).



## 10.5. Die Rhetorik von Jonathan Edwards

Die Rhetorik von Jonathan Edwards muss auf dem Hintergrund puritanischer Homiletik und Rhetorik verstanden werden.<sup>603</sup>

Edwards sprach seine Zuhörer auf eine sehr ruhige Art und Weise an: „He spoke deliberately with quiet intensity and impeccable, inexorable logic.“ (White 1972:46-47). „His voice was a ‚little languid, with a tone pathos‘ ... ‚too low for a large assembly, but very distinct and strangely arresting““ (Choinski 2016:81). Doch suchte er bei den Zuhörern durch die Verwendung lebendig beschriebener Bilder, Emotionen zu erregen (:80-81). Dabei legte er Wert auf die Steigerung der Emotionen: „One particularly pattern of appeal seems to be inextricably linked to the organizational formula of his preaching, namely intensification ... Edwards gradually builds up the tension and escalates the emotions of the hearers to the point of climactic release“ (:81).

Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis schließt die Wirkung seiner Rhetorik ein, die Perry Miller *rhetoric of sensation* genannt hat. Es wäre aber falsch, sein Verständnis von Sündenerkenntnis auf diesen Aspekt zu reduzieren, da Sündenerkenntnis auch getrennt von jeder Art der Verkündigung auftreten kann. Die Rhetorik Edwards' hat mit seiner Ideenlehre zu tun, die er in diesem Bereich allerdings von John Locke ableitet (Kenny 2006:228-232; Ruffing 2007:155-160).

Dies macht eine Betrachtung der Philosophie Lockes deutlich: Es geht Locke in seiner Philosophie um das Verhältnis der Worte zu den Ideen (Yolton 1977:144-145). Es geht Locke jedoch nicht um einfache Ideen, die durch die Sinne oder Reflektion entstehen. In seinem 55. Essay (4.5.4) beschäftigt er sich auch mit spezielleren und komplexeren Ideen (:149). Die komplexeren Ideen sind nicht so ohne weiteres zu erfassen. Deshalb gibt man diesen Ideen Namen (:149)

Locke führt in seinem 59. Essay (3.10.26) aus, dass Wörter, die nicht direkt mit einer Idee verbunden sind, keinen Sinn machen (:151-152). In seinem 60. Essay (3.11.5-6) betont er, dass Wörter ohne eine klare Bedeutung in die Irre führen: „He that uses words without a clear and steady meaning, what does he but lead himself and others into error?“ (:152). Man muss sich über Begriffe inhaltlich einigen (:152). Daher erklärt er Folgendes in seinem 61. Essay (4.8.7,13) zur Regel: „...whereever the distinct idea any word stands for is not known and considered, and something not contained in the idea is not affirmed or denied of it; there our thoughts stick wholly in sounds, and are able to attain no real truth or falsehood“ (:153).

---

<sup>603</sup> Puritanische Rhetorik war durch den rationalistischen Ansatz von Petrus Ramus beeinflusst (White 1972:14-15). Nur in der Schlussanwendung wurden in der puritanischen Predigt die Gefühle angesprochen (:20). Die Neuengländer hatten sich jedoch von den positiven Ansätzen in der Predigt Englands gelöst (:23). Nur wenige Pastoren predigten evangelistisch (White 1972:24). Anders als die meisten glaubte der Großvater Edwards, Solomon Stoddard, dass man die Menschen nur über die Gefühle erreichen könne (:38). Edwards glaubte im Anschluss daran sogar daran, eine Reihe von Sinneserfahrungen im Zuhörer auslösen zu können (:45). Im Willen des Menschen könne so eine *emotional disposition* erreicht werden, die beim Erwählten zu einer Voraussetzung zum Glauben werde (:46). Deshalb wollte er sinnesbezogene *stimuli* im Zuhörer auslösen (:45).

In seinem 64. Essay (3.10.1-6,9,12,23-5) bezieht er das Gesagte nochmals auf den christlichen Glauben: „Wisdom, glory, grace, &c. are words frequent enough in every man’s mouth; but if a great many of those who use them, should be asked what they mean by them, they would be at a stand, and not know what to answer“ (:157). Locke behauptet, dass man sich im religiösen Gespräch oft nicht versteht (:157). Er bemängelt auch den Mißbrauch von Worten. Dieser besteht in der Doppelbedeutung von Wörtern oder wenn eine Unklarheit in den Begriffen beabsichtigt ist (:158). Der Mensch sieht sich nach Lockes Ansicht nun vor folgende Aufgaben gestellt (:160): „First, to make known one man’s thoughts or ideas to one another; secondly, to do it with as much ease and quickness as possible; and, thirdly, thereby to convey the knowledge of things: language is either abused or deficient, when it fails of any of these three.“ (:160). Wenn es allerdings um komplexe Ideen geht, dann müssen die Begriffe sehr konkret sein: „... men fail of conveying their thoughts with all the quickness and ease that may be, when they have complex ideas without having any distinct names for them“ (:160). Locke erwähnt noch ein drittes Handicap in der Kommunikation: „... there is no knowledge of things conveyed by men’s words, when their ideas agree not to the reality of things.“ (:160). Auf die vorliegende Art und Weise hat Locke die Schwierigkeiten menschlicher Sprache und Kommunikation aufgezeigt (:164). Locke faßt selbst das Erkannte in seinem 67. Essay (3.10.33) zusammen (:165). George Berkeley kritisiert genau den Aspekt bei John Locke, den Edwards aufgenommen hat. Denn Locke spricht davon, dass die Ideen *abstract* sind (Kenny 2006:252-253).

Von Locke hat Edwards daher den Gedanken übernommen, dass die Ideen als solche wahrgenommen werden sollen: „the ideas shall be left naked“ (Crisp 2015:151; *WJE* 6:193). Edwards’ Absicht „to lay bare the idea“ ist der Schlüssel zum Verständnis seiner „rhetoric of sensation“: „to apprehend things only by their signs or by words is not to apprehend them at all; but apprehend them by ideas is or comprehend them not intellectually but passionately“ (Miller 1956:179). Wahre Erkenntnis ist also mit affektiver Erkenntnis verbunden (Kimmach 1988:102-117; Crisp 2015:152).

Affektive Erkenntnis entsteht dann, wenn ein rationaler Begriff mit einem anderen verbunden wird, den man aus der Erfahrung kennt (Crisp 2015:152-153): „In writing about how is that the saint has a new sense of things on being regenerated, a ‚new simple idea‘ brought about by an act of supernatural grace wherby she (sic) now sees the world in an entirely different light“ (:153). Edwards formuliert den Tatbestand folgendermaßen: „... something is perceived by a true saint, in this exercise of mind, in spiritual and divine things ... as the sweet taste of honey is diverse from the ideas men get of honey by only looking on it, and feeling of it“ (*WJE* 2:206).

Edwards geht über Locke hinaus, indem er die Begriffe mit Ideen verbindet, die aus der Erlebniswelt<sup>604</sup> der Zuhörer kommen (Crisp 2015:153-154). Daher könnte man die *rhetoric of sensation*

---

<sup>604</sup> Auch dieser Ansatz geht auf die Puritaner zurück (Erdt 1980:65ff.).

auch als *affective doctrine* bezeichnen. So legt Edwards nach eigener Aussage Wert darauf, die Sinne seiner Zuhörer anzusprechen: „I should think myself in the way of my duty to raise the affections of my hearers as high as possibly I can ... Our people don't so much need to have their heads stored, as to have their hearts touched“ (*WJE* 4:386-388).

Die Rhetorik muss zunächst auf dem Hintergrund puritanischer Homiletik und Rhetorik verstanden werden. Sie war durch den rationalistischen Ansatz von Petrus Ramus beeinflusst. Nur in der Schlussanwendung wurden in der puritanischen Predigt die Gefühle angesprochen. Anders als die meisten glaubte der Großvater Edwards', Solomon Stoddard, dass man die Menschen nur über die Gefühle erreichen könne. Edwards glaubte im Anschluss daran sogar daran eine Reihe von Sinneserfahrungen im Zuhörer auslösen zu können. Im Willen des Menschen könne so eine *emotional disposition* erreicht werden, die bei dem Erwählten zu einer Voraussetzung zum Glauben werde. Deshalb wollte er sinnesbezogene „stimuli“ im Zuhörer auslösen. Er tat dies mit einer relativ ruhigen Stimme verbunden mit „Pathos“, steigerte aber die Emotionen durch sinnesbezogene Bilder, die den Zuhörern aus ihrer Alltagswelt bekannt waren. Bei dieser gezielten Verwendung von solchen Bildern knüpft Edwards an die Philosophie John Lockes an. Wenn man seinen Ansatz mit der Ideenlehre Lockes vergleicht, kann man wie Perry Miller diese Erkenntnis ableiten.

Edwards versteht wie Locke, dass komplexe Ideen nicht ohne weiteres zu erfassen sind. Sie müssen nach Lockes Ansicht benannt werden. Wenn Wörter nicht mit einer Idee verbunden sind, machen sie keinen Sinn und Wörter ohne eine klare Bedeutung führen in die Irre. Daher muss man sich über Begriffe nach Lockes Ansicht inhaltlich einigen. Bei komplexeren Ideen müssen die Begriffe sehr konkret sein. Am schwierigsten wird es, wenn Menschen an der Realität der Inhalte zweifeln. Genau dies ist Edwards' Problem, das er mit Hilfe Lockes zu lösen versucht. Die Lösung findet er in Lockes abstrakten Ideen, die er dann durch Bilder verständlich machen will. Diese Bilder stammen aus der Alltagswelt der Zuhörer, können also als bekannt vorausgesetzt werden. Seine Rhetorik wird gemeinhin als *rhetoric of sensation* oder *affective doctrine* bezeichnet. Durch diesen Ansatz hofft Edwards die Lethargie seiner puritanischen Zuhörer, die schon so viele Predigten gehört haben und doch nicht mehr an die Realitäten von Himmel und Hölle glauben, zu überwinden und diese so zur Sündenerkenntnis zu führen.

## **10.6. Die Hintergründe der theologischen Grundlagen von Jonathan Edwards**

Der theologiegeschichtliche Vergleich des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards lässt einerseits theologische Ähnlichkeiten und mögliche theologische Wurzeln im Gedankengut Edwards' deutlich werden. Der vorliegende Vergleich hilft dabei, das Gedankengut von Edwards von anderen theologischen Entwicklungen (wie z.B. arminianischen Tendenzen) abzugrenzen. Andererseits wer-

den Edwards' *Propria* im Verständnis von Sündenerkenntnis deutlicher erkennbar (z.B. seine metaphysischen Vorstellungen), da sie sich so nicht bei allen untersuchten Erweckungspredigern und Theologen finden. Dabei ist es interessant, dass sich trotz unterschiedlicher Theologien (z.B. arminianische Ansätze wie bei Wesley und Finney) wichtige Ähnlichkeiten im Verständnis von Sündenerkenntnis finden (z.B. die Illuminationslehre, die Präparationslehre, die Lehre von Gesetz und Evangelium). Es finden sich auch ähnliche inhaltliche Schwerpunkte (z.B. Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade). Die Untersuchung kann aber auch deutliche Unterschiede zum Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards ausmachen (z.B. gegenüber Zinzendorf, Wesley und Finney). Bei diesen Erweckungspredigern ist das Verständnis von Sündenerkenntnis zwar ähnlich, wird aber in einem anderen arminianischen Kontext verstanden. Den untersuchten Puritanern fehlt z.B. der föderalistische Ansatz im Sinne eines nationalen Verständnisses von Sündenerkenntnis.

Jean Calvin legte die Grundlagen für die *Covenant Theology*. Auch Francisco Turretino und Petrus van Mastricht haben eine Föderaltheologie vertreten (Goudriaan 2006:215ff.; Neele 2009:66; Dennison 1992,II:216ff.).

Sucht man die Ursachen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in seiner Theologie, dann beginnt man am Besten mit seinem Bezug zur calvinistischen Erwählungslehre. Diese lässt sich sowohl bei Jean Calvin, als auch bei den beiden Theologen aus der nachreformatorischen Zeit Petrus van Mastricht und Turretin nachweisen.

Der Vergleich mit Edwards' Präparationslehre geht in der Forschung bis auf Augustinus und Thomas von Aquino zurück. Aber die Präparationslehre findet sich auch in den Schriften Martin Luthers und Jean Calvins und sie findet sich auch in den Werken von Petrus van Mastricht und Francisco Turretino. Richard Sibbes, Thomas Shepard und John Flavel gehören zu den Puritanern, deren Präparationslehre mit Edwards verglichen wird. Der Bezug zur Synode in Dordrecht wird in die Forschung zur Präparationslehre ebenfalls miteinbezogen (Beeke & Smalley 2013:19-35,44-52,92-98,177-190,201-223,227-232). Joel R. Beeke und Paul M. Smalley haben neuerdings die Präparationslehre Edwards' erarbeitet. Entgegen der Calvin-against-Calvin-Thesis haben ihrer Ansicht nach die Reformatoren die Präparationslehre von Augustinus übernommen. Calvin hat offensichtlich selbst eine Präparationslehre vertreten, an die die Theologen Petrus van Mastricht und Francisco Turretino anknüpfen konnten. Die Reformation hat schließlich mit ihrer Präparationslehre auch die Puritaner zunächst in England, später in Amerika beeinflusst.

Zur Theologie der Reformation gehört auch ein evangelisches Verständnis von Gesetz und Evangelium, sowie das Wirken des Geistes. Diese Theologie geht auf das Sündenverständnis von Anselm von Canterbury und auf die grundlegende Theologie des Kirchenvaters Augustinus zurück, der dabei auf die Theologie des Apostels Paulus aufbaut. Luther, Calvin, Melancton und mit ihnen

die nachreformatorsche Zeit mit ihren Glaubensbekenntnissen haben alle die Verkündigung von Gesetz und Evangelium vertreten.

Die reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium findet sich besonders bei Martin Luther und Johannes Calvin im ersten Gebrauch des Gesetzes (Hauschild 2005,2:295-297,322; Hägglund 1983:171-172,194,211; Olson 1999:381.390).<sup>605</sup> Sie findet sich auch in den Schriften Melanchthons (Hauschild 2005,2:320.322; 418) und in den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften. (Hauschild 2005,2:331,400, 424; Steubing 1970:43,117-118,135.170) Aber auch die lutherische und reformierte Orthodoxie geht darauf ein (Hauschild 2005,2:444). Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium<sup>606</sup> (Lindberg 2005:72) findet seinen Beginn in der Römerbriefvorlesung 1515-1516 (Hauschild 2005,2:282). Luther sieht den Menschen coram deo als Sünder vor Gott (Hauschild 2005,2:285).<sup>607</sup> Er hat mit der Lehre von der Erbsünde den Verlust der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verbunden (Hauschild 2005,2:286). Der Mensch erfährt das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium (:395). Das "Amt des Gesetzes" hat Luther seit 1518 als die Sünde aufdeckende und den Sünder überführende Funktion des Wortes Gottes beschrieben (:297).<sup>608</sup> Sie gilt in einem begrenzten Sinn auch noch für den durch Christus gerechtfertigten Menschen (:297). Im "Antinomistischen Streit" hat Luther versucht in apologetischem Sinne die Beziehung von Gesetz und Evangelium zu definieren. Der Sinn des Gesetzes ist nach Luther (und Melanchthon)<sup>609</sup> die Überführung des ungehorsamen und unfähigen Sünders (:417).<sup>610</sup>

Calvin erklärt die Funktion des Gesetzes<sup>611</sup> auch im Leben des wiedergeborenen Menschen im Sinne der Heiligung als „Erziehung auf Christus hin“. Auch gläubige Christen brauchen von außen her als weiterhin Sündige Belehrung und Ermahnung. Allerdings stehen sie nicht mehr unter dem Zwang des Gesetzes (:348-351,454-355).

---

<sup>605</sup> „Nur im Lichte des Gotteswortes begreift der Mensch, dass er im Sinn der Schrift ein Sünder ist“ (Hägglund 1983:176-177).

<sup>606</sup> Diese Lehre führt nach Luther auch dazu, dass der Mensch zunächst an sich selbst verzweifelt (Olson 1999:381).

<sup>607</sup> Zur Sündenerkenntnis durch das Gesetz bei Luther vgl. Brandt 1983:17-22,89-92,99-101,106.

<sup>608</sup> Erst die lutherische Orthodoxie im 17. Jahrhundert hat den *terminus technicus* „usus elencticus legis“ (überführender Gebrauch des Gesetzes) geprägt (Hauschild 2005,2:297,320).

<sup>609</sup> Nach der Konkordienformel deckt erst die „Predigt vom Leiden und Sterben Christi“ die Sünde in ihrer Tiefe auf (Hägglund 1983:217-218, s. auch Pöhlmann 1985:186.).

<sup>610</sup> Brandt fragt im Sinne Luthers: „Wird das in der Verkündigung der kommenden Zeiten verstanden werden, was wie ein unüberbrückbarer Gegensatz vor uns steht: Freie Gnade, die von allem eigenen Tun erlöst – und dennoch ein Sünder, dem das Gesetz noch ins Gewissen spricht? Das war Luthers Sorge. Man wird das Evangelium als Selbstverständlichkeit ansehen; der Glaube an den Retter wird erkalten; Sünde wird nicht mehr Sünde genannt werden, Gesetz und Botschaft des Heils haben dann ihren Spannungscharakter verloren. Auf der anderen Seite wird eine Morallehre das Feld wiedergewinnen und bis in die Seelsorge hinein den Menschen mit Anweisungen zum richtigen Verhalten belasten. In beiden Fällen ist die Botschaft des Gekreuzigten beiseite getan und der Mensch wieder zum Herrn seiner selbst erklärt“ (nach Luther 33,162,22-163,2 (1530ff. s. Brandt 1983:21).

<sup>611</sup> Johannes Calvin und auch Huldrych Zwingli argumentieren mit entsprechenden Bibeltexten (Hauschild 2005,2:331,349-350).

Die Rhetorik Edwards' ist jedoch weniger von seiner Theologie, als von der philosophischen Auseinandersetzung mit dem britischen Philosophen John Locke geprägt.



## 11. Die Wurzeln für Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis

Das Forschungsergebnis hat gezeigt, dass Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis auf philosophischen und theologischen Wurzeln gründet. Im Vorhergehenden wurden die philosophischen Wurzeln im Denken Edwards' ermittelt. Dabei wurde der Versuch unternommen, Kausalitäten zu bestimmen. So hat man in der Forschung eine gewisse Abhängigkeit Edwards' von der Theologie des Kirchenvaters Augustinus und dem mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino erkannt. Edwards' calvinistische Theologie ist neben Calvin selbst auch mit der calvinistischen Theologie der nachreformatorischen Theologen Francisco Turretino und Petrus van Mastricht zu vergleichen. Eine *genetic causality* (Sass 2011:39) wird in der Forschung zu den *Cambridge Platonists*, zu Richardson, Malebranche, Berkeley und Locke vermutet. Bei den philosophischen Voraussetzungen geht man vom Neuplatonismus Edwards' aus, der letztlich auf den Kirchenvater Augustinus zurückgeht. Zur *genetic causality* gehört in der Theologie neben den Werken der genannten Theologen auch der Bezug zum Neuen Testament, insbesondere zum Johannesevangelium (Joh 16,7-9) und zu den paulinischen Korintherbriefen (1 Kor 2,14; 2 Kor 3, 18). Weitere Bibelstellen wie Apg 2,38 und Röm 3,20 könnten genannt werden.

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass sowohl der Kirchenvater Augustinus als auch die mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino eine Illuminationslehre, eine Lehre über die Sinne bezogen auf den christlichen Glauben und eine Ideenlehre vertreten haben. Bemerkenswert ist es, dass sowohl Augustinus als auch Thomas von Aquino von einem „*spiritual sense*“ beim Gläubigen gesprochen haben. An diese Perspektiven konnten die Reformatoren und die nachreformatorische Zeit anknüpfen. Insbesondere die Illuminationstheorie findet sich dann wieder bei den *Cambridge Platonists* und bei Alexander Richardson, der auch eine Ideenlehre vertreten hat. Interessant ist die Tatsache, dass der französische Philosoph Nicholas Malebranche und der englische Bischof George Berkeley ebenso eine Ideenlehre vertreten haben. Auf der Grundlage der Tatsache, dass einer der *Cambridge Platonists* Lehrer von John Locke war, bekommt die Ideenlehre John Lockes eine eigene Bedeutung. Sie könnte dann nämlich auf älteren Quellen beruhen, auch wenn sie sich deutlich von diesen unterschieden hat. Allerdings fehlt bei John Locke im Gegensatz zu allen anderen Philosophen in der untersuchten Schrift der Gottesbezug. Auch die Ideenlehre hat ihre Vorgänger beim Kirchenvater Augustinus und den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino. Am interessantesten ist jedoch die Nähe zu Edwards in der Sinneslehre bei Calvin, Mastricht und Malebranche.

Im Vorhergehenden wurden aber auch die theologischen Wurzeln im Denken Edwards' ermittelt. Jean Calvin legte die Grundlagen für die *Covenant Theology*. Francisco Turretino und Petrus van Mastricht haben eine Föederaltheologie vertreten.



Sucht man die Ursachen für Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in seiner Theologie, dann beginnt man am Besten mit seinem Bezug zur calvinistischen Erwählungslehre. Diese lässt sich sowohl bei Jean Calvin, als auch bei den beiden Theologen aus der nachreformatorischen Zeit Petrus van Mastricht und Turretin nachweisen.

Der Vergleich mit Edwards' Präparationslehre geht in der Forschung bis auf Augustinus und Thomas von Aquino zurück. Aber die Präparationslehre findet sich auch in den Schriften Martin Luthers und Jean Calvins. Sie findet sich in den Werken von Petrus van Mastricht und Francisco Turretino. Calvin hat offensichtlich eine Präparationslehre vertreten, an die die Theologen Petrus van Mastricht und Francisco Turretino anknüpfen konnten. Die Reformation hat schließlich mit ihrer Präparationslehre auch die Puritaner zunächst in England, später dann in Amerika beeinflusst.

Zur Theologie der Reformation gehört ein evangelisches Verständnis von Gesetz und Evangelium, sowie ein Verständnis von dem Wirken des Geistes. Diese Theologie geht auf das Sündenverständnis von Anselm von Canterbury und auf die grundlegende Theologie des Kirchenvater Augustinus zurück, der dabei auf der Theologie des Apostels Paulus aufbaut. Luther, Calvin, Melancthon und mit ihnen die nachreformatorische Zeit mit ihren Glaubensbekenntnissen haben alle die Verkündigung von Gesetz und Evangelium vertreten. Der Kirchenvater Augustinus hat schon in seinen Bibelkommentaren Bezug auf das Thema „Sündenerkenntnis“ genommen. Er spricht von Emotionen, die aufkommen, wenn der Mensch sich seiner Schuld vor Gott bewußt wird und vergleicht diese mit den Emotionen, die der Mensch beim „Jüngsten Gericht“ erfahren wird. Augustinus erklärt, dass der Mensch in sich keine Gerechtigkeit finden kann. Die reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium findet sich besonders bei Martin Luther und Johannes Calvin im Gebrauch des Gesetzes. Sie findet sich auch in den Schriften Melanchthons (Hauschild 2005,2:320.322; 418) und in den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften. Aber auch die lutherische und reformierte Orthodoxie geht darauf ein. Luther's Lehre von Gesetz und Evangelium findet seinen Beginn in der Römerbriefvorlesung 1515-1516. Luther sieht den Menschen *coram deo* als Sünder vor Gott. Er hat mit der Lehre von der Erbsünde den Verlust der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verbunden. Der Mensch erfährt das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium. Das „Amt des Gesetzes“ hat dann Luther seit 1518 als die Sünde aufdeckende und den Sünder überführende Funktion des Wortes Gottes beschrieben. Sie gilt in einem begrenzten Sinn auch noch für den durch Christus gerechtfertigten Menschen. Im „Antinomistischen Streit“ hat Luther versucht in apologetischem Sinne die Beziehung von Gesetz und Evangelium zu definieren. Der Sinn des Gesetzes ist nach Luther (und Melanchthon) die Überführung des ungehorsamen und unfähigen Sünders.

Calvin erklärt die Funktion des Gesetzes im Leben des wiedergeborenen Menschen im Sinne der Heiligung als „Erziehung auf Christus hin“. Auch gläubige Christen brauchen von außer her als

weiterhin Sündige Belehrung und Ermahnung. Allerdings stehen sie nicht mehr unter dem Zwang des Gesetzes.

Die Rhetorik Edwards' ist jedoch weniger von seiner Theologie, als von der philosophischen Auseinandersetzung mit dem britischen Philosophen John Locke geprägt. So kann man abschließend feststellen, dass zwar Edwards' Rhetorik eindeutig auf den Einfluss durch John Locke zurückgeht, aber seine darüberhinaus gehenden philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen auch auf viele ältere Quellen zurückgehen können.<sup>612</sup>

---

<sup>612</sup> Es gibt zwei Forschungsrichtungen in der Edwards-Forschung. Die einen betonen den Einfluss von John Locke, die anderen den Ansatz, den der Autor dieser Dissertation teilt.



## 12. Bilanz

Im Folgenden werden Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis und diesbezügliche Spezifika herausgestellt. Dann wird versucht, Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in den unterschiedlichen Aspekten Sündenverständnis, Sündenerkenntnis, Selbsterkenntnis, „Bußkampf“ und Bekehrung jeweils in ein Interpretationsschema zu fassen. Weiter wird Edwards' Position aus der Perspektive von Konversions- und Emotionstheorien eingeordnet. Schließlich wird auf den Forschungsertrag und weiteren Forschungsbedarf verwiesen und eine persönliche Wertung zum Verständnis von Sündenerkenntnis abgegeben.

### 12.1 Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis

The God that holds you over the pit of hell, much as one holds a spider, or some loathsome insect, over the fire, abhors you, and is dreadfully provoked; his wrath towards you burns like fire; he looks upon you as worthy of nothing else, but to be cast into the fire (*WJE* 22:411 vgl. Crisp 2015:143).

Anhand dieses Bildes aus der bekannten Predigt „Sinners in the Hand of an Angry God“ kann man Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis am besten verstehen. Denn dieses Bild will als Zustandsbeschreibung verstanden werden. Edwards will m.E. nicht sagen, dass ein grausamer Gott nur darauf wartet, Menschen in die Hölle zu werfen. Er will den Zustand des Menschen *coram deo* beschreiben. Allerdings weiß der Mensch nicht um seinen Zustand.<sup>613</sup> Um sich seines tatsächlichen Zustandes bewußt zu werden, muss er „erweckt“ werden. Diese Erweckung geschieht jedoch durch eine Illumination. Die vorliegende Untersuchung hat ergeben, dass der Schlüssel zu Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis seine Illuminationstheorie ist.

Der Mensch muss durch ein göttliches und übernatürliches Licht angestrahlt werden, damit er seinen tatsächlichen Zustand erkennen kann. Seine bisherige Erleuchtung gleicht einem Parklicht, mit dem der Autofahrer zwar gesehen werden kann, aber selbst wenig sieht. Das Gewissen, das emotional auf den Verstand wirkt, zeigt dem Menschen zwar, dass auch er nicht vollkommen ist. Aber mehr zeigt es ihm auch nicht. Wenn er jedoch in das Licht Gottes gestellt wird, erkennt er seinen Zustand besser. Edwards unterscheidet zwei Zustände bei einem Menschen, der in das göttliche Licht gestellt wird. Er bezeichnet den ersten Zustand als *common illumination* und den zweiten Zustand als *saving illumination*. Diese Unterscheidung hat theologische Gründe und geht auf die puritanische Unterscheidung zwischen den theologischen Kriterien *common grace* und *special grace* (*saving grace*) zurück.

---

<sup>613</sup> Hier wäre zu fragen, ob Edwards in der Exegese von 1 Kor 2,14 den Kontext ausreichend berücksichtigt.

Erfährt der Mensch eine Erleuchtung im Sinne einer *common illumination*, dann erkennt der Mensch auch seinen eigenen Zustand. Jetzt „fährt“ er sozusagen „mit normalem Abblendlicht“. Er erkennt seinen Zustand vor allem mit seinem Verstand. Edwards betont diesen Sachverhalt immer wieder, weil sein „Gegner“ Charles Chauncy die psychosomatischen Auswirkungen der Sündenerkenntnis als Auswirkung reiner Emotionen bezeichnet. Es handelt sich bei der Sündenerkenntnis zunächst um einen rationalen Vorgang im Sinne der *links of a rational chain*. Auf diesen rationalen Vorgang wirkt jedoch der Heilige Geist ein, indem er die natürlichen Fähigkeiten des Menschen in ihrer Wirkung verstärkt, also sein Gewissen, seinen Verstand und sein Gefühl. Dazu bekommt der Mensch von Gott den *sense of the heart*. Die Möglichkeiten, den Ernst seiner Lage zu fühlen, sind jedoch begrenzt.

Der Mensch sieht nun die Lichtquelle, die Größe und Majestät Gottes. Aber er erkennt auch sich selbst. Er sieht seine eigene Unvollkommenheit und Armseligkeit, die ihm im Vergleich zur Gestalt Gottes erbärmlich vorkommen muss. Diese Erfahrung nennt Edwards auch *common conviction*. In dieser *common illumination* sieht er den Richter, vor dem er einmal sein Leben verantworten wird und er bekommt furchtbare Angst vor dem Gericht Gottes. Edwards kann diesen Zustand auch *legal humiliation* nennen. Denn der Mensch vergleicht sich nicht nur mit dem Wesen Gottes, sondern auch mit seinen Geboten. Er erkennt nun, dass er die Gebote Gottes nicht halten kann. Daher übersetzt man den Begriff *conviction of sin* am Besten mit „Überführung von der Sünde“. Denn der Mensch kann aufgrund dieser Überführung vor diesem Gott in seiner eigenen Gerechtigkeit einfach nicht bestehen. Was kann der Mensch daraufhin tun?

Er kann einerseits versuchen, sich vor Gott zu rechtfertigen. Er kann versuchen, mit seiner eigenen Gerechtigkeit vor Gott zu bestehen. Er kann auch versuchen, sich moralisch zu bessern. Solche moralischen Verbesserungsversuche hat Edwards in seiner Schrift *A Faithful Narrative* beschrieben. Nach Edwards' Beobachtung enden alle diese moralischen Verbesserungsversuche jedoch in einem Labyrinth der Verzweiflung. Wenn der Mensch allerdings durch *links of a rational chain* zu der Erkenntnis kommt, dass Gott ihn im Sinne einer *thorough conviction* zu Recht verurteilt, dann erfüllt der Mensch die Voraussetzungen dafür, dass Gott ihm eine *saving illumination* schenken kann. Dies ist jedoch nach calvinistischem Verständnis nur eine Möglichkeit, letztlich aber keine Gewißheit.

Nur wenn Gott ihm auf dem Weg eines *holy-rape-in-view*-Eingriffs die Wiedergeburt und damit die Bekehrung schenkt, kann der Mensch gerettet werden. Daher ermutigt der Seelsorger den Menschen in diesem Zustand lediglich, auf Gottes Verheißungen zu vertrauen. Das Heil zusprechen kann er aber nicht. Vor allem ruft er ihn nicht zu einer Entscheidung für Christus. Denn dies wäre in seinem Verständnis purer Arminianismus. Dem Menschen bleibt letztlich nichts anderes, als zu Gott um Gnade zu rufen, in der Hoffnung, dass Gott ihn erwählt. Dies wird z.B. in dem Erweckungslied „Gehe nicht vorbei o Heiland, hör, des Herzens Schrei“ („Pass me not o gentle Saviour“) ausgedrückt.

In diesem Zustand ist der Mensch bereit, den „Arzt“ aufzusuchen, ein Bild, das Edwards immer wieder verwendet. Nun braucht er Christus als Erlöser und zwar dringend. Diese Verzweiflung der Menschen hat sich in den Erweckungszeiten immer auch in psychosomatischen Manifestationen geäußert. Edwards hat diese immer gutgeheißen und sie nur dann kritisiert, wenn sie nicht aufgrund rationaler Erkenntnisse zustande gekommen waren.

Wenn Gott dem Menschen jedoch seine *special grace (saving grace)* zukommen läßt, dann erfährt der Mensch eine *saving illumination*. Diese *saving illumination* (Edwards nennt sie auch *saving conviction*) ermöglicht es dem Menschen sozusagen „mit Fernlicht zu fahren“. Jetzt sieht er zusätzlich zu Gottes Größe und Majestät auch Gottes Herrlichkeit, Schönheit, ja Exzellenz. So kann er in seinem Verstand auch seine menschliche Realität noch deutlicher erfassen. Interessanterweise ändert sich dadurch auch die Wahrnehmung von theologischen Wahrheiten. Hat Edwards zunächst die calvinistische Erwählungslehre im Sinne einer doppelten Prädestination abgelehnt, so erscheint sie ihm nach seiner Wiedergeburt als *delightful conviction*.

Mit der Erfahrung der Wiedergeburt in der *saving illumination (saving conviction)* ändert sich für den Menschen alles. In der Wiedergeburt schenkt Gott dem Menschen durch den Heiligen Geist *a new sense of the heart*, der es ihm ermöglicht, Gottes Schönheit auch mit seinen Gefühlen zu erfassen. Bei Edwards' Bekehrung führt dies dazu, die Schönheit Gottes in der Schöpfung anders wahrzunehmen. Umso abscheulicher erscheint ihm jedoch auch seine eigene Unmoral und die anderer. Da der *new sense* durch die Innewohnung des Geistes eine lebenslange Erfahrung ist, bleibt die Sündenerkenntnis ständige Erfahrung des Gläubigen bzw. nimmt sogar im Laufe des Lebens zu. Der Christ wird also im Laufe seines Lebens immer „sensibler“ für die Realität Gottes und seine eigene Unwürdigkeit. Die Folge davon ist, dass er im Laufe des Lebens die Größe der Gnade Gottes immer mehr schätzt.

Auch die Biografie von Edwards wirft Licht auf sein Verständnis von Sündenerkenntnis. Obwohl er erklärt, dass er bei seiner Bekehrung keine besondere Sündenerkenntnis erfahren hat, nimmt diese doch in seinem Leben als wiedergeborenem Christen ständig zu. Die Tatsache, dass er glaubt, vor seiner Bekehrung keine besondere Sündenerkenntnis im Sinne der puritanischen Morphologie erfahren zu haben, bringt ihn schließlich in Verbindung mit seinen Beobachtungen während der Erweckungsbewegung dazu, eine Reihenfolge in der *ordo salutis* als zwingend abzulehnen. Er tut dies in Anlehnung an die Ansichten seines Großvaters, aber auch in einer offenen Auseinandersetzung mit seinem Vater.

Für Edwards ist die entscheidende Erfahrung der Bekehrung die Wiedergeburt. Er sieht die Begründung für diese Betonung in seiner Erfahrung des *new sense of the heart*, den er seit seiner Wiedergeburt von Gott erhalten hat. Aber Edwards bleibt nicht bei der Selbstbetrachtung stehen. Er erforscht wie sein Vater und sein Großvater auch andere Bekehrungen. Sein Werk *A Faithful Narrative*

steht beispielhaft für seine psychologische Auswertung der Erfahrungen in der Zeit des „Little Awakening“. Seine Schriften *Distinguishing Marks* und *Some Thoughts* stehen für weitere Versuche, Gottes Wirken in Bekehrung und Wiedergeburt zu verstehen. *Religious Affections* ist wahrscheinlich die Schrift, in der ihm dies am besten gelingt. Leider hat diese Schrift in seiner Zeit nicht die beabsichtigte Wirkung gehabt. Erst in neuerer Zeit ist der Wert dieses Werkes angemessen gewürdigt worden.

Edwards beschreibt sein eigenes Verständnis von Sündenerkenntnis im Rahmen seiner theologischen Grundlagen als Calvinist. Sein Verständnis von Sündenerkenntnis erschließt sich jedoch nicht ohne seine philosophischen Voraussetzungen.<sup>614</sup>

## 12.2 Die Spezifika von Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis

Durch die Erforschung der philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen im theologiegeschichtlichen Vergleich wurde versucht, ein möglichst originalgetreues Bild von Edwards' Beitrag zum Verständnis von Sündenerkenntnis zu ermitteln. Da es in der puritanischen Theologie allgemein als anerkannt gilt, dass der Mensch im Zustand der *common grace* eine *common illumination* erfahren kann, sollte man in der Illuminationstheorie Edwards' nichts Spezifisches sehen. Gleichwohl kann die Formulierung *a divine and supernatural light* als Edwards-eigen angesehen werden. Unter dieser Formulierung ist seine Illuminationstheorie bekannt geworden.

Ähnliches lässt sich nach dem theologiegeschichtlichen Vergleich über den Begriff *sense of the heart* sagen. Wenn man die Vorstellung, dass der Mensch Gottes Gegenwart „empfinden“ kann, bis auf den Kirchenvater Augustinus (und viele andere mittelalterliche Quellen) zurückführen kann, dann stellt dieser Begriff kein eigenes Konzept von Edwards' dar. Ohne Frage handelt es sich bei dem Begriff *sense of the heart* jedoch um einen *terminus technicus* von Edwards, der in seiner Bedeutung wohl auch von John Locke und vom *heart knowledge* der Puritaner beeinflusst ist.<sup>615</sup>

---

<sup>614</sup> Für den Autor dieser Dissertation war es eine Überraschung, dass Edwards Verständnis von Sündenerkenntnis auch auf philosophischen Voraussetzungen beruht. Diese sind aber nicht zwingend auf John Locke zurückzuführen. Sie haben wohl eher ihrer Wurzeln im biblischen Befund, der von den frühen christlichen Theologen im Rahmen christlicher Apologetik interpretiert wurde. Zu dieser Apologetik gehörte der Neuplatonismus, der dann von den nachfolgenden Generationen von Theologen immer wieder aufgenommen wurde. Edwards knüpft daher an den Neuplatonismus dieser vergangenen Generationen an und entwickelt sein eigenes Denksystem, in dem er den Neuplatonismus in Apologetik gegenüber der Philosophie der Aufklärung aufnimmt. Dabei verhält er sich kritisch gegenüber der Aufklärung, nimmt aber auch Gedankengut von der Aufklärung auf. Dazu gehört z.B. neben John Lockes Einfluss auch der Physiker John Newton. Aber dieser Aspekt der Philosophie von Edwards geht weit über den Rahmen der vorliegenden Forschung hinaus.

<sup>615</sup> Auch hier interpretieren Edwards wieder zwei verschiedene Forschungsrichtungen. Der Autor neigt der These zu, dass Edwards' Wurzeln bei den Puritanern liegen, er aber sprachlich unter dem Einfluss von John Locke steht und daher die Lehre modifiziert. Denn es sind auch Lehrunterschiede zwischen Edwards und Locke auszumachen. Edwards Ideenlehre erklärt die Entstehung der Ideen aus Gott, nicht nur aus der äußeren Wahrnehmung.

Noch deutlicher wird dies bei dem Begriff *a new sense of the heart*, mit dem Edwards die Wiedergeburt beschreibt. Da auch John Wesley von einem ähnlichen Gedanken ausgeht und das Konzept des *new sense* beim Wiedergeborenen schon von den Puritanern bis hin zu Edwards' Großvater Solomon Stoddard vertreten wird, kann dieser Begriff nicht als Edwards eigen gewertet werden.

Der Begriff *a new simple idea* bei Edwards wird allerdings als von John Locke geprägt zu verstehen sein, auch wenn er sich als Konzept ebenso bei Petrus van Mastricht verorten lässt.

Edwards hat gegenüber seinen Zeitgenossen eine Art modifizierten Calvinismus vertreten. Er hat diesen mit seiner Metaphysik bereichert und ihn in seinem Werk *Freedom of the Will* mit seiner Betonung auf die *moral necessity* auf den Willen des Menschen bezogen und ihn nach Ansicht seiner Gegner so „aufgeweicht“. An dieses Konzept hat später Finney angeknüpft und es zu seinem arminianischen Ansatz weiterentwickelt, auch wenn dies von Edwards und seinen Nachfolgern nicht beabsichtigt war.

Auch die Präparationslehre hat Edwards modifiziert. Allerdings hat er wohl den flexiblen Umgang mit der Präparationslehre von seinem Großvater übernommen. Jedenfalls beobachtet er nicht nur in der Epoche des „Little Awakening“ in seinem *A Faithful Narrative* eine Vielfalt des Wirkens Gottes in der *ordo salutis*, sondern er sieht sie auch in der Erweckungsbewegung im „Great Awakening“ in seinen Werken *Distinguishing Marks* und *Religious Affections* bestätigt. Sein Spezifikum bei der Präparationslehre liegt darin, dass er die Sündenerkenntnis noch deutlicher als andere als rationalen Prozess im Sinne der *links of a rational chain* darstellt. Dieser beginnt mit der Illumination, geht weiter über die Überführung durch das Gesetz und endet mit der Erkenntnis, dass der Mensch sich zu Recht von Gott verurteilt weiß.<sup>616</sup> So bleibt dem Menschen im Sinne von Apg 2 nur die Frage: „What shall we do to be saved?“ und bei Gott um Gnade zu flehen. Edwards beantwortet diese Frage angesichts des theologiegeschichtlichen Vergleichs im thomistischen Sinne anders als das sonst übliche *sola fide*. Denn der Mensch soll sich schon vor der Erfahrung der Wiedergeburt auf einen veränderten Lebensstil einstellen, auch wenn ihm dieser Vorgang nicht das Heil garantiert.

Diese Erkenntnis hat Edwards schließlich in die Nähe römisch-katholischer Theologie gerückt bzw. als ökumenischen Theologen aufgewertet. Die Begründung der von John Locke beeinflussten *rhetoric of sensation* unterscheidet Edwards von allen anderen Erweckungspredigern, auch wenn diese ähnliche Konzepte vertreten haben.<sup>617</sup>

---

<sup>616</sup> Dabei vertritt Edwards die ursprüngliche Interpretation von Röm 7 bei Augustinus. Hier handelt es sich um einen Tatbestand, der Edwards von anderen Erweckungspredigern unterscheidet.

<sup>617</sup> Edwards hat sein Verständnis von Sündenerkenntnis empirisch innerhalb der Erweckungsbewegung vor allem in seinem Werk *A Faithful Narrative* beschrieben. In seinen Werken *Distinguishing Marks* und *Religious Affections* hat er dieses Verständnis noch deutlicher reflektiert und auch in der Diskussion mit Gegnern der Erweckungsbewegung verteidigt. Dabei knüpft er einerseits an grundlegende Voraussetzungen seiner puritanischen Tradition an. Andererseits versucht er, den Begriff „Sündenerkenntnis“ auf dem Boden einer empirischen Sichtweise, z.B. im Sinne John Lockes und anderer Philosophen, zu verstehen. Sündenerkenntnis als Illumination wird demnach bewirkt durch die vorlaufende



## 12.3 Interpretation von Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis

Im Folgenden werden Edwards' Verständnis von Sünde, sein Verständnis von Sündenerkenntnis und sein Verständnis von Selbsterkenntnis eingeordnet. Dabei wird der deutsche Begriff „Bußkampf“ von Edwards' Bekehrungsverständnis unterschieden und sein Bekehrungsverständnis in Konversionstheorien eingeordnet. Auch die emotionale Seite des Bekehrungsbegriffs Edwards' wird in die Untersuchung miteinbezogen.

### 12.3.1 Edwards' Verständnis von Sünde

Edwards vertritt ein Sündenverständnis, das die folgenden Aspekte beinhaltet: 1. Die Lehre der *total depravity* (*peccatum originale*: „Ursünde“); 2. Sünde als Übertretung des Gesetzes Gottes (*peccatum actuale*: „Tatsünde“); 3. Die Sünde als gegen Gott gerichtete Sünde (*peccatum in Deum*: „die gegen Gott gerichtete Sünde“); 4. Die Schwere der Sünde; 5. Das puritanische Verständnis der Einzelsünden; 6. Das nationale Verständnis (Pöhlmann 1985:180).<sup>618</sup>

Edwards vertritt zunächst die calvinistische Lehre der *total depravity*, nach der der Mensch durch den Sündenfall bedingt einen auf die Sünde hin ausgerichteten Willen hat. Augustinus hat diesen Sachverhalt als „non posse non peccare“ verstanden (Olson:1999:272). Luther schließt sich dieser Ansicht an, versteht das Verhältnis von Ursünde (Pöhlmann 1985:189ff.) und Einzelsünden jedoch als „Synthese von Schicksal und Schuld“ (:181). Diese Sichtweise übernimmt auch die lutherische Orthodoxie (:183-184). Man kann also bei Edwards' Verständnis von Sünde als *total depravity* von einem lutherisch-orthodoxen Schema sprechen. Er modifiziert die klassische Erbsündenlehre (Kinder 1986:490; Joest 1986:497) allerdings in seinem Werk *Original Sin* dahingehend, dass er nicht von der „Erbsünde“, sondern von der „Ursünde“ spricht und diese nicht der Vererbung von Schuld, sondern im Zustand nach dem Sündenfall der adamitischen Rasse, der Menschheit als Rasse, zuschreibt (Pöhlmann 1986:179ff.).

---

Gnade im Sinne einer Präparation durch das Wirken des Heiligen Geistes. Diese wird begleitet von einer wie auch immer gestalteten Verkündigung des Wortes Gottes. Sie kann auch Elemente wie persönliches Bibellesen, persönliche Selbstprüfung und das Hören von Bekehrungszeugnissen anderer miteinschließen. Edwards ist dabei nicht überrascht von der emotionalen Seite der Erfahrung der Sündenerkenntnis. Er hat diese sogar erwartet und legt deshalb seine Verkündigung inhaltlich und rhetorisch darauf an, dass seine Zuhörer diese Art von Sündenerkenntnis erfahren. So sieht Edwards eine Verbindung zwischen seiner Verkündigung und der Erfahrung der Sündenerkenntnis bei seinen Zuhörern. Aber er versteht den Begriff „Sündenerkenntnis“ nicht ausschließlich bezogen auf seine Predigt, sondern eher im gesamten Kontext biblischer Lehre und Verkündigung der damaligen puritanisch geprägten sozialen Gesellschaft.

<sup>618</sup> Es geht in dieser Forschungsarbeit nicht um die Sündenlehre von Edwards. Diese ist an anderer Stelle erarbeitet worden. Daher geht es in dieser Arbeit auch nicht darum, sich mit der heutigen Sündenlehre auseinanderzusetzen. Die Aufgabenstellung beschränkt sich auf die Darstellung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards. Allerdings wird im letzten Teil der Forschungsarbeit Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in die Hamartologie eingeordnet. Sein Verständnis von Sündenerkenntnis kann u.a. von der Sündenlehre Karl Barths unterschieden werden.

Der Hintergrund der theologischen Grundlagen liegt in Edwards' reformatorischem Ansatz, der letztlich auf die Gnadenlehre des Kirchenvaters Augustinus zurückgeht. Diese Einsicht betrifft besonders die Erwählungslehre, die der Reformator Calvin und nach ihm die nachreformatorischen Theologen Turretino und van Mastricht aufgreifen. Sie läßt sich auch in der Theologie der Puritaner (Sibbes, Flavel, Shepard) erkennen.

Im Sinne der reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium betrachtet Edwards sein Verständnis von Sünde aber auch als das Ergebnis des Vergleichs zwischen Mensch und Gesetz Gottes. Hier greift er ganz im Sinne von Luther und Calvin auf den ersten Gebrauch des Gesetzes zurück.

Die Sünde ist bei Edwards direkt gegen Gott gerichtet. Diesen Aspekt betont Edwards besonders bei seinem Verständnis der Sündenerkenntnis als *thorough conviction*: Sünde provoziert Gott und fordert seinen Zorn heraus. Solch eine Sünde ist schlimmer als nur eine Gesetzesübertretung. Erst wenn Menschen zu der Erkenntnis kommen, dass ihre Sünde Gott provoziert, erkennen sie, dass ihre Verurteilung durch Gott berechtigt ist.

In seinem vierten Verständnis von Sünde betont Edwards das Gewicht der Schuld. Dabei knüpft er nach den Erkenntnissen der neueren Forschung an das Sündenverständnis von Anselm von Canterbury an, wenn er von der Schwere der Schuld spricht (McClymond & McDermott 2012:250). So erkennt der Mensch in seiner Sündenerkenntnis nur ein „Millionstel“ von der Schuld, die er tatsächlich zu verantworten hat (*WJE* 20:84).

Als Puritaner bewertet Edwards die Fehler der Menschen vor Gott nach puritanischen Maßstäben (Morgan 1966:2; Parkes 87-99; Packer 2001,II:252; Morone 2003:42; Bozeman 2004:148-149; Beeke & Jones 2012). So gehören im Verständnis von Edwards auch die sogenannten „Zwischendinge“ (Rauchen, Alkohol, Tanzen) zu den einzelnen Sünden. Möglicherweise geht diese Einschätzung auf den „Vater des Puritanismus“, William Perkins, zurück (Packer 2001,II:239; Hauschild 2005,2:229).

Durch die *Covenant Theology* und das Verständnis der Calvinisten als dem von Gott erwählten Volk Gottes („New Israel“) vertritt Edwards auch ein nationales Verständnis von Sünde. Wo sich die Neuengländer nicht nur als Einzelne, sondern auch als Volk vor Gott „versündigen“, da kommt das Gericht Gottes auch nicht nur auf die einzelnen Menschen und Familien (z.B. in Form von Krankheit), sondern auf die ganze Nation (Föderaltheologie vgl. Jacob 1986,1:1518ff.).

Das puritanische Verständnis von Sünde bei Edwards unterscheidet sich jedoch von einem neo-orthodoxen reformierten Verständnis im Sinne von Karl Barth. Van Tils Position ist eher mit der von Edwards zu vergleichen (Campbell 1999:239-252).<sup>619</sup>

---

<sup>619</sup> Campbell hat sich zur Unterscheidung von Barth und den Puritanern wie folgt geäußert (Campbell 1999:139-177,240-250): „Neo-orthodoxy assumes the fallibility of scriptural dogma, and also the finality of experience. Its modus is the dialectic existentialism of the atheistic philosophers, and its outcome is that man is basically good, and certainly safe“

### 12.3.2 Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis

Aufgrund dieser Forschung haben sich mehrere Aspekte der Erkenntnis von Sünde dargestellt, von denen die drei Ersten mit Edwards in Verbindung gebracht werden können: 1. Sündenerkenntnis durch das Wirken des Heiligen Geistes; 2. Sündenerkenntnis durch den Vergleich des Menschen mit dem Gesetz Gottes (Pöhlmann 1985:248); 3. Sündenerkenntnis durch Illumination; 4. Sündenerkenntnis aufgrund der Betrachtung des Leidens Christi; 5. Sündenerkenntnis aufgrund der Predigt vom Leiden und Sterben Christi bzw. Sündenerkenntnis durch Christus nach Karl Barth (:186).

Edwards betont immer wieder das Wirken des Heiligen Geistes in der Sündenerkenntnis. Dabei erklärt er, dass der Heilige Geist die natürlichen Fähigkeiten des Menschen (Verstand, Wille, Gewissen, Gefühl) unterstützt. Sündenerkenntnis kommt bei Edwards auch durch das Vergleichen des Menschen mit dem Gesetz zustande. Die reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium und der erste Gebrauch des Gesetzes von Luther und Calvin wird dabei betont. Ein besonderer Aspekt in Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis ist seine philosophische Voraussetzung der Illuminationslehre. Die Sündenerkenntnis entsteht durch „a Divine and Supernatural Light“, wodurch der Heilige Geist von Gott ausgehend den Menschen erleuchtet. In dieses Licht Gottes gestellt, erkennt der Mensch nicht nur die Größe, Herrlichkeit, Majestät und Exzellenz Gottes, sondern auch seine eigene Sünde. Diese Erkenntnis treibt ihn in einen Zustand der Verzweiflung. Hierbei gibt es Ähnlichkeiten mit Luthers Verständnis: „Die Schlagkraft des Gesetzes gehört bei ihm aber mitten hinein ... Die vielzierten ‚rechten Knoten‘ (gegenüber der Seelenmarter, keine Sünde beim Aufzählen auszulassen) bestehen für Luther in der Verzweiflung (WA 39/1,411,16;1537)“ (Meinhold 1986,I:1535 ad Calvin 1554).

Der Hintergrund der philosophischen Voraussetzungen liegt in Edwards' neuplatonischem Ansatz begründet, der auf den Kirchenvater Augustinus und dessen Interpretation des griechischen Philosophen Plotin zurückgeht. Diese Einschätzung betrifft besonders die Illuminations- und Ideenlehre Edwards'. Dieser neuplatonische Ansatz lässt sich auch bei den Theologen finden, die Edwards' Philosophie (*Cambridge Platonists*, Richardson) und Theologie geprägt haben (Calvin, Turretino, van Mastricht).

---

(Campbell 1999:249-250). „Neo-orthodoxy ..., is reductionist by nature. Barth's treatment of the Fall of man, ... reduces sin to the existential plane ... Barth thereby reduces man's accountability to God“ (Campbell 1999:154). „Barth's hamatology is pure subjectivism“ (Campbell 1999:171). „... man in Barth's presentation is essentially just before God. He may be sinful, but he is not lost“ (Campbell 1999:172). „... it matters little, what we say about Christ, or, indeed, what is believed concerning Him. In fact, given that objectivity may be legitimately be sacrificed, we hardly need a cross at all“ (Whitney zit. in Campbell bezogen auf Barth vgl. Campbell 1999:158). „He does not stress law – and it is law which awakens in man's heart that sense of guilt in the sight of God, which constitutes the need for satisfaction, if reconciliation is to be provided“ (Campbell 1999:167). Die Verweise in den Schriften von Barth erwähnt Campbell (1999:173-177: Barth's Brief an die Römer (z.B. Kommentar zu 9.1;3,22,4,23), Kirchliche Dogmatik IV,I/1; I.60.2;60.3,65.1.).

Diese drei Verständnisse von Sündenerkenntnis vereint Edwards, das vierte und fünfte Verständnis ausgenommen. Edwards teilt nicht die Vorstellungen Zinzendorfs oder Barths, nach denen die Sündenerkenntnis aufgrund einer Betrachtung der Leiden Christi oder der Predigt über die Passion Christi entsteht.

### 12.3.3 Edwards und die Selbsterkenntnis

Die Grundlage für den Begriff „Selbsterkenntnis“ bildet das Wort „Erkenntnis“. Unter dem Begriff „Erkenntnis“ versteht man seit dem Griechen Alkmaion vor allem das Erschließen von Erkenntnis. Allerdings unterscheidet sich das Verständnis von Erkenntnis bei Edwards von dem modernen Konstruktivismus. Er geht noch von der früheren Erkenntnislehre aus, nach der Erkennen als „selbstverständliche oder durch sich selbst gerechtfertigte Tätigkeit eines biologischen und psychologisch unbelasteten Subjekts vorausgesetzt wird“ (Glasenfeld 2006:30). Als „metaphysischer Realist“ kann er sogar „Erkennen und Wissen als Niederschlag eines passiven Empfangens“ verstehen, nämlich des passiven Empfangens von Gott.

Er versteht das Verstehen von Wirklichkeit (sic) nicht als Konstruktionsprozess und erkennt auch noch kein Relativitätsprinzip (Foerster 2006:59-30). Er geht nicht von der Annahme aus, dass es nur „subjektive, zum Teil völlig widersprüchliche Wirklichkeitsauffassungen“ gibt. Er geht noch von dem einen Wirklichkeitsbegriff aus (Watzlawick 2009:143-144). Edwards glaubt an eine „unmittelbare und erfassbare Beziehung (eine sogenannten Kontingenz) zwischen Verhalten und den sich daraus ergebenden Folgen“ (:58-59) und zwar im Sinne eines Kausalzusammenhangs.

Die Erwartung von Zwecken und Ursachen steht vor jedem Sein und Werden. Dabei knüpft er an die *causa finalis* von Aristoteles an, allerdings im Sinne der *causa exemplaris* in der Theologie. Die Welt wird bei Edwards aus ihren Zwecken erklärt (Ursachen-Zusammenhang, „Wenn-Dann-Erwartung“, Kausalität). Die „Ur-Ursache“ ist bei Edwards Gott (Riedl 2009:76,80-33). Möglicherweise greift Edwards dabei auf das Verständnis von Ursache und Wirkung bei Isaac Newton zurück (Miller 1959:81; Cherry 1990:98).<sup>620</sup> Allerdings ist der Glaube bei Edwards nach Miller „not an instrument which works an effect, but is part of a sequence within a system of coherence“ (Miller 1959:81). Edwards hat mit Sicherheit Newton studiert (Cherry 1990:98, McClymond 1998:6).

---

<sup>620</sup> Cherry hat allerdings Millers Ansicht in Frage gestellt und Edwards zeitlich eher dem frühen Calvinismus zugeordnet (1990:82). Die moderne Forschung sieht Edwards weiterhin von Newton beeinflusst. „Edwards was inspired by Newton’s vision of the universe as in relationship and constantly changing“ (McClymond & McDermott 2012:26 vgl. McClymond 1998:82; McClymond & McDermott 2012:151,530). Danach integrierte Edwards seine Theologie in die Physik Newtons: „Newtonian physics is a part of God’s historical and providential plan“ (:187). Sogar das „Jüngste Gericht“ wird bei ihm im Sinne newtonscher Physik verstanden: „Sin’s gravitational pull – here one recalls Isaac Newton’s science – draws them down toward destruction“ (McClymond & McDermott 2012:509).

Nach der Ontologie von Edwards ist die Welt im Sinne Newtons ständig in Bewegung und funktioniert nach Ursache und Wirkung. Daher kommt die Gnade bei dem Erwählten sozusagen automatisch an, da dieser über eine *predisposition* bzw. einen *answerable frame of heart* verfügt. Die Gnade ermöglicht es dem Menschen, so auf die ihm automatisch zuströmende Gnade im Sinne einer Antwort zu reagieren (*WJE* 2:311-312, White 1972:42-45). Diese Voraussetzung bereitet den Erwählten darauf vor, auf eine *irrestible* Art und Weise Gottes Gnade zu empfangen.<sup>621</sup> Und so kommt es gleichzeitig zur Gewißheit der Erwählung und zur Annahme des Heils im Sinne der Wiedergeburt sozusagen in einem Freude auslösenden Schock.<sup>622</sup> Nach einer Aussage von Edwards in seiner Schrift *The Mind* versteht Edwards das Universum wie Newton in Beziehung der Objekte untereinander: „reality is a matter of relationships for Edwards: the higher the truth the greater the extent of relationships involved“ (Kimmach 1988:106). Dieser Denkansatz wirkt sich auch im Predigtverständnis von Edwards aus. Man kann daher sagen: Die Selbsterkenntnis der Sündenerkenntnis entsteht nach Edwards durch die Gotteserkenntnis. Aus dem Verständnis seines Erkenntnisbegriffs und seines Wirklichkeitsverständnisses lassen sich nun auch Aussagen über sein Verständnis von Selbsterkenntnis machen.

Bei Edwards ist die Selbsterkenntnis wie bei Brömer und Sternagel-Böttger begrenzt (2018:87,95). Auch er erkennt eine Art „emotionalen Skeptizismus“ (:87). Auch bei ihm wird die innere Reife des wiedergeborenen Menschen durch ständiges Aufdecken des Unbewußten im Sinne der Sündenerkenntnis erzielt (:9). Denn die Sündenerkenntnis des Wiedergeborenen nimmt mit den Jahren zu und damit auch die Selbsterkenntnis. An einem entscheidenden Punkt unterscheidet sich jedoch Edwards von den beiden Autoren. Wo in ihrem therapeutischen Ansatz Scham und Blöße reduziert werden sollen (:67), betont Edwards den Ernst des Gerichtes Gottes, der den Menschen beschämt und den Menschen seine Blöße vor Gott spüren läßt.

---

<sup>621</sup> Unklar bleibt m.E., ob die *predisposition* durch Anhäufung von Sinneserfahrungen oder nach dem calvinistischen Ansatz zum Zeitpunkt, den Gott bestimmt hat, ausgelöst wird. Mit dieser Fragestellung müßte sich eine weiterführende Forschung beschäftigen. Edwards' Verständnis von der Wiedergeburt (und die Begründung für seine Rhetorik) muß man also einerseits auf der Grundlage seines Calvinismus (Olson 1999:497-498; Peterson & Williams 2004:29,173,175,184-186; Walls & Dongell 2004:12,55,112-113) verstehen (*Irrestible Grace* ist einer der Hauptpfeiler des sogenannten TULIP-Calvinismus von Dordrecht (1618-1619). Nach dem *Bekenntnis von Westminster* (1647-1648) geschieht dies aber zum Zeitpunkt Gottes). Andererseits funktioniert die Welt nach dem Verständnis von Edwards nach den newton'schen Gesetzen von Ursache und Wirkung. Daher kann man von einem „automatischen“ Vorgang sprechen. (White 1972:42-45; Miller 1959:75, 77-79; Kimmach 1988:104,108-114; McClymond & McDermott 2012:530; Dietz 2015:168; Choinski 2016:82-83; Crisp 2016:152 (Crisp meint sogar, daß Kimmach die Ontologie Edwards' besser verstanden hat als Miller).

<sup>622</sup> Auf dem Weg zu dieser Erfahrung spielen aber nach Edwards viele Sinneserfahrungen eine Rolle. Sie „aktualisieren“ die *predisposition*, drücken also m.E. sozusagen „auf den Knopf“, um den *answerable frame of heart* zu auszulösen. Deshalb versucht Edwards auch durch seine Rhetorik Sinneserfahrungen hervorzurufen. In dem Moment, in dem der Mensch durch Sinneserfahrungen bereit wird, mit Gottes Willen übereinzustimmen, kommt es zur Wiedergeburtserfahrung: Nun bekommt der Mensch den Heiligen Geist. Nun kann der Mensch auch das Wesen Gottes wieder widerspiegeln, ein Vorgang, der ihm durch den Sündenfall verwehrt war. Grundlage für dieses Verständnis von Bewußtsein bei Edwards ist seine Ideenlehre (Kimmach 1988:104,106,108-109).

Die Beschreibung der Selbsterkenntnis bei einigen Philosophen ähnelt sehr stark der Beschreibung Edwards'.<sup>623</sup> Moralische Selbsterkenntnis<sup>624</sup> ist nach Platon möglich.<sup>625</sup> Karl Jaspers drückt die Unsicherheit des Menschen in seiner Erkenntnis<sup>626</sup> so aus: „Der Mensch ist sich ungewisser als je.“ Er ist „größte Möglichkeit und größte Gefahr in der Welt“ (Weischedel 2010:295). Eben darum ist es auch so schwierig, ihn zu erfassen: „Der Mensch als Ganzes liegt hinaus über jede fassliche Objektivierbarkeit. Er bleibt gleichsam offen.“ Jaspers kann sogar von der „Zerrissenheit des Daseins“ sprechen. Was bleibt sind die „Grenzsituationen“: „das Wesen des Menschen wird sich erst bewusst in Grenzsituationen“.<sup>627</sup>

Die Philosophie der Postmoderne stellt eine Interpretation von Edwards aus heutiger Sicht allerdings vor weitere Fragen: Eine postmoderne Identitätserklärung des menschlichen Ichs als sozialem Konstrukt erschwert den diachronischen Vergleich. Danach gibt es gar kein in sich selbst integriertes „Selbst“. Aber der moderne Positivismus oder der postmoderne Modernismus hat die Realität einer Transzendenz ausgeblendet. Möglicherweise kann ein Modell einer *mediated transcendence*

---

<sup>623</sup> Heidegger versteht das Gewissen als „Ruf aus der Unheimlichkeit des Daseins“. Sokrates betont, dass der Mensch vor sich selbst Rechenschaft ablegen muss (Weischedel 2010:34-38,133,305,308). Nach Kant ist nur „die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ der Weg zur Vergötterung (Spierling 2010: 216). Nach Kierkegaard kommt jemand zu sich selbst durch Verzweiflung. Diese Verzweiflung ist sogar notwendig zu echter Kehrtwende und damit zu echtem Lebenssinn. Ähnlich formuliert es Wittgenstein: „... hier muss man von etwas ergriffen und umgedreht werden ... Ist man umgedreht, dann muss man umgedreht bleiben“. Beide, Kierkegaard und Wittgenstein sprechen hier offenbar von Bekehrung (Ruffing 2007:2000,2002).

<sup>624</sup> Die Selbsterkenntnis beginnt also bezogen auf Selbsterkenntnis mit dem griechischen Philosophen Sokrates, dessen Erkenntnis, dass er weiß, dass er nichts weiß eine sichere Erkenntnis seiner Selbst unmöglich macht. Trotzdem war sein Lieblingsspruch die Inschrift am Apollontempel „Erkenne dich selbst“. Auf Epikur soll die Aussage zurückgehen: „Selbsterkenntnis ist der erste Weg zur Besserung“ (Michel 1955,4:145). Doch Platon ist skeptisch. Es ist dem Menschen also nicht möglich, sich völlig der Urbilder, die er in seiner Prä-Existenz gesehen hat, zu erinnern. Nach Spinoza ist es dem menschlichen Verstand nicht möglich, ein Ding in seinen Zusammenhängen völlig zu begreifen („Errare humanum est“). Nach René Descartes bleibt dem Menschen nur der Zweifel: „Ich zweifle, also bin ich.“ Demnach ist die Selbsterkenntnis zumindest zweifelhaft. Er kann es noch extremer formulieren: „Ich werde getäuscht, also bin ich“. Voltaire nennt es ein Rätsel. David Hume ist es, der das ganze rationale Gebäude umstürzen lässt. Selbst die Versuche zu erkennen reichen nicht aus. Es bleibt nur die Rückführung auf die Sinneseindrücke. Nach Weischedel betont Hume, dass Verstand und Vernunft von sich selbst her keine Wahrheit erfassen können (Weischedel 2010:49. s. auch Weischedel 2010:38,52, 133,174, 192,204, Spierling 2010:46,48,168,202,216,221-222, 269,279-282,290,312,288; Ruffing 2007: 140, 200,202, 248).

<sup>625</sup> Platon erklärt seine Ideenlehre: „Der Mensch weiß ursprünglich, was Gerechtigkeit ist und was die anderen Tugenden sind. Er trägt in seiner Seele Urbilder all dieser rechten Weisen des Verhaltens. Und diese Urbilder können und sollen sein Handeln bestimmen.“ (Weischedel 2010: 49. s. auch Weischedel 2010:38,52, 133,174,192,204 Spierling 2010:46, 48,168,202,216,221-222, 269,279-282,290,312,288; Ruffing 2007:140,200,202,248).

<sup>626</sup> Auch Immanuel Kant nennt das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst: „Erkenne Dich selbst“. Er spricht sogar von der Notwendigkeit der Selbstprüfung. Spierling bezeichnet diese Selbstprüfung als „moralische Selbsterkenntnis“ bei Kant. Nach Jaspers sind Grenzsituationen notwendig, sich selbst wahrhaft zu erkennen. Nach Fichte lehrt die Philosophie alles im Ich aufzusuchen im Sinne der Aussage „Denke Dich selbst!“ oder „Kehre den Blick in Dein Inneres“. Popper ist der Meinung: „Wir wissen nicht, wir raten.“ Das klingt wieder sehr nach der Eingangsthese von Sokrates. Heidegger stellt sogar das Sein an sich in Frage. Nach Nietzsche stellt das Gewissen eine „Erkrankung“ dar. Nach Feuerbach entzweit die Religion den Menschen mit sich selbst (Weischedel 2010:38,52,133,174,192,204;Spierling 2010:46,48,168,202,216, 221-222, 269,279-282,290,312,288; Ruffing 2007:140,200,202,248).

<sup>627</sup> Jaspers setzt anstelle der Sinneseindrücke bei Hume die Grenzsituationen (Weischedel 2010: 295, 297-299). Ob Jaspers auch die Situation der Sündenerkenntnis als „Grenzsituation“ verstehen würde? Heidegger wird hier noch konkreter, indem er die Grenzerfahrung auf die Erfahrung der Angst reduziert: „In der Angst ... nun erfährt der Mensch die Möglichkeit zur Freiheit, und zwar als sein Grundwesen“ Hier kann auch das Gewissen einwirken. Auf dieses Gewissen nimmt auch Rousseau Bezug (Weischedel 2010. 183, 257, 295-299,308).

hierbei Abhilfe schaffen. Denn ein transzendentes „Selbst“ hat Wahrnehmungen wie z.B. ein Gefühl der Sündenerkenntnis. Deshalb kann das Konzept eines *postmodern pretense* in der Postmoderne als eine mögliche Hilfestellung wahrgenommen werden (Collins 2007:83-86).

Anders ist dies in der Psychologie. Hier überwiegt die Ansicht, dass der Mensch gut ist. Eine Ausnahme bildet Sigmund Freud, der das Böse vor allem im Unterbewußtsein sieht. (Kenny 2006:346-347; Schultz & Schultz 1994:56ff.). Nach Perry Miller hat Edwards der Welt mit seinem Werk *Religious Affections* „the most powerful exploration of the religious psychology in all American literature“ beschert (Miller 1959:169, Simonson 1974:56). Der christliche Psychologe Johnson hat seine eigene psychologische Beratung auf ein ähnliches Konzept aufgebaut (Johnson 2007).

In der Psychologie ist nach Carl Rogers die Selbsterkenntnis („self-insight“) mit der Selbstanahme verbunden. Solche *self-insight* wird das zukünftige Verhalten eines Menschen bestimmen. Daher geht es Rogers vor allem um *self-actualization*, nicht um die Selbsterkenntnis (Schultz & Schultz 1994:283ff, 304-305).

Edwards sieht den Menschen in seiner Selbsterkenntnis *coram deo* wie Adler als „In-dividuum“ (sic), also als Einheit vor Gott, wohingegen man ihn heute viele mit Freud und Jung als teilbares Wesen versteht („Wer bin ich und wenn ja wie viele“<sup>628</sup>). Man kann allerdings Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in das Modell von Freuds Psychoanalyse oder Bernes Modell der Transaktionsanalyse einordnen. Nach beiden Modellen wird Gott dann als moralische Norminstanz gesehen („Über-Ich“ vs. „Eltern-Ich“). Zu einer reifen Religiösität gehört es nach Rebell, Gott nicht nur als „strafenden Gott“ zu sehen.<sup>629</sup> Genau diesen Vorwurf könnte man Edwards jedoch machen (Rebell 1988:169). Man könnte andererseits das Gottesbild von Edwards, das über den Menschen auch noch nach seiner Bekehrung verfügt, in die Tiefenpsychologie Theissens einordnen, nach der in Christus alle moralischen Instanzen des Menschen „im Sinne des gerichteten Richters“ überwunden sind (Rebell 1988:233). Allerdings wirkt Christus als moralische Instanz bei Edwards auch weiter im Wiedergeborenen und löst bei ihm auch weiterhin Sündenerkenntnis aus.

Das negatives Menschenbild von Edwards entspricht eher dem von Freud als dem etwas positiveren von Jung. Bezogen auf den freien Willen des Menschen gleicht der Ansatz von Edwards mit seiner Betonung auf die *moral necessity* eher dem Ansatz Adlers als dem deterministischen Ansatz

---

<sup>628</sup> Vgl. Precht 2012, Satir 2001. Schulz von Thun spricht von „innerer Pluralität“ (Schulz von Thun 1998,3:35ff.). Collins beschreibt den Konstruktivismus als „postmodern identity“: „Drawing on the insights of Berger and Luckman, many cultural theorists contend that the self is socially constructed and is actually a function of various public discourses. That is, just as no private language exists, so, too, no private integrated self exists“. Nach Rorty sind Menschen „centerless networks of beliefs and desires and that their vocabularies and opinions are determined by historical circumstance“ (Collins 2007:83).

<sup>629</sup> Vgl. Rebell: „Bei seelisch gesunder Entwicklung wird das Über-Ich unpersönlich; es ist dann, als Träger des Gewissens, eine bleibende Kontrollinstanz des Ich. Bei neurotischer Entwicklung repräsentiert das Über-Ich auch weiterhin in primitiver Weise den strengen Vater, der das Ich ein Leben lang züchtigen darf“ (Rebell 1988:129).

des Calvinismus. Trotzdem bleibt Edwards mit dem Verweis auf die *natural necessity* Calvinist. Er unterscheidet sich als Calvinist bezogen auf das Menschenbild von all den positiven Ansätzen in der Psychologie (Horney, Fromm, Murray, Allport, Erikson, Maslow, Rogers, Kelly, Bandura, Rotter), versteht den Menschen aber nicht so deterministisch wie Skinner und Bandura. Der Mensch ist doch in der Lage moralische Entscheidungen zu treffen.<sup>630</sup>

Edwards versteht Bekehrung als Bewußtseinsprozess (Siegmund 2014:217-218, Zimmermann 2012:92). Dieser Ansatz läßt sich in den sozialen Konstruktivismus einordnen, nach dem das Wesen einer Persönlichkeit vor allen aus der Welt der Bedeutungen verstehbar ist (Schlippe & Schweizer 2016:123).

Dieser Bewußtseinsprozess wird durch die neuere Gehirnforschung bestätigt, nach der jede Begegnung mit einem Objekt und jede Situation in der Seele des Menschen einen „somatischen Marker“ hinterläßt (Storch & Krause 2005:44). Edwards spricht bei der Erfahrung der Wiedergeburt von einem „Stempel“ in der Seele des Menschen (*WJE* 2:232-233).

Damasio geht darüberhinaus davon aus, dass „aufgrund von Konditionierungsprozessen praktisch jedes Objekt und jede Situation unserer Erfahrung“ mit Emotionen und den begleitenden Körperzuständen verknüpft werden“ (Damasio 2001:77 vgl. Storch & Krause 2005:43). Durch den Bezug von Objekt und Selbsterkenntnis wird der Mensch verändert im Sinne Emersons: „Das Problem der Schönheit führt uns vom Oberflächlichen zum Nachdenken über die Grundlagen der Dinge“ (Mayer 2011:19). Delattre hat diesen Aspekt bei Edwards wie folgt ausgedrückt: „Beauty has a cleansing power ... Nothing expands the soul so much as the experience of beauty“ (Delattre 2003:288).

#### **12.3.4 Edwards und der pietistische „Bußkampf“**

Man kann den „halleschen Bußkampf“ mit den vergeblichen moralischen Verbesserungsversuchen in Edwards' Verständnis vergleichen. Wenn man allerdings August Herrman Franckes eigenen Bußkampf mit dem Verständnis von Edwards vergleicht, stellt man fest, dass Francke auch Zweifel an Gott bzw. an Gottes Existenz gehabt hat. Diesen Aspekt kann man mit Edwards' Vorstellung vom „Labyrinth der Verzweiflung“ nicht in Verbindung bringen (Heussi 1981:397; Hausschild 2005,II:695; Strom 2018:30).

Der Begriff „Bußkampf“ wurde in der Forschung immer wieder als charakteristisch für das pietistische Verständnis von Bekehrung eingeordnet. Nach Alands Vorstellung handelt es sich dabei sogar eher um einen „Bußkrampf“ (Strom 2018:28), der zur Norm wurde. Während man daran festhalten kann, dass Francke sich für eine Datierung<sup>631</sup> der Bekehrungserfahrung aussprechen konnte,

---

<sup>630</sup> Vgl. Schultz & Schultz 1994:43-49,56,92,117,145,164,184,210,229,261,290,311,337,368,398,417.

<sup>631</sup> Man kann bei Francke aber auch eine Ambivalenz gegenüber diesem Thema feststellen (Strom 2018:46).



gab es z.B. von Spener auch Vorbehalte gegenüber einer solchen Einstellung (Strom 2018:41). Auch bei Francke selbst wurde wie bei Edwards die Vielseitigkeit solcher Erfahrungen und die Ablehnung einer festen *ordo salutis* betont (anders Peschke, vgl. Strom 2018:43).

Franckes „Bußkampf“ unterscheidet sich daher von Edwards' Bekehrungsverständnis darin, dass Edwards der Kampf mit dem Atheismus in der Bekehrungserfahrung fremd ist. Sein Bekehrungsverständnis ist daher eher mit dem von Wiegleb zu vergleichen. Auch bei Wiegleb verfielen die Bekehrten wie zur Zeit Edwards' zeitweise in einen Zustand der Verzweiflung. In Wieglebs Veranstaltungen kam es wie bei Edwards zu körperlichen Manifestationen aufgrund einem fervor *of conversion* (Strom 2018:33). Wieglebs Ansatz löste wie bei Edwards Selbstmordversuche aus (Strom 2018:34). Solche Verzweiflung wird auch von dem Schweizer Schumacher beschrieben (:39).

In einem weiteren Aspekt ähnelt Edwards Spener. Auch Spener warnte angesichts von Bekehrungszeugnissen vor dem Stolz der Bekehrten (:41). In einem weiteren Punkt deckte sich das Verständnis von Edwards mit dem von Francke: Bekehrung ist vor allem das Werk Gott (:44). Hierbei verzichtete selbst Francke auf den Begriff „Bußkampf“. Stattdessen betonte er wie Edwards die Möglichkeit der Selbsttäuschung der Bekehrten (:48). Es gibt jedoch einen Aspekt, den Edwards mit Zinzendorf teilt, der ein großer Kritiker des „Bußkampfes“ war: Zinzendorf erlebte ebenso wie Edwards keine klassische *ordo salutis*. Eine intensive Erfahrung der Sündenerkenntnis fehlte seiner Bekehrung wie bei Edwards. Deshalb wurde seine Bekehrung auch von Vertretern eines strengeren Pietismus in Frage gestellt (:63-64). Bei Edwards waren es eher Selbstzweifel, die ihn daraufhin befielen. Allerdings propagierte auch Edwards ein vereinfachtes Drei Schritte-Programm, das dem Drei Schritte-Programm des Pietismus entsprochen hat („Rührung“, „Bußkampf“, „Durchbruch“).

Man kann angesichts der modernen Forschung daran festhalten, dass die Konflikte um den Begriff „Bußkampf“ erst in der Zeit nach Francke in Halle begonnen haben. Allerdings hat das pietistische Verständnis von „Bußkampf“ zu einem ähnlichen Disput in der Forschung (:69) geführt wie die *Cavin-against-Calvinist-Thesis* bei der puritanischen Präparationslehre (:28-49,61-70).

### 12.3.5 Edwards' Verständnis von Bekehrung

Edwards vertritt nicht ein dualistisches, sondern ein im Sinne von Augustinus monistisches Verständnis vom Wirken der Gnade: Bei der *gratia praeveniens* geht alles Handeln von Gott allein aus (Kähler 1986,II:1637-1638). Dieses Gnadenwirken wird bei Edwards sowohl als imputativ als auch u.a. aufgrund der Präparationslehre als effektiv verstanden. Es geht ihm um eine individuelle, nicht um eine kosmische Gnadenerfahrung. Im Sinne der doppelten Prädestinationslehre betont Edwards den Determinismus (analytisch) anstelle eines römisch-katholischen Synergismus (synthetisch im Sinne eines Semi-Pelagianismus). Edwards betont das *sola fide*, aber nicht in einem antinomistischen Sinn.

Für ihn wird die Gnade sowohl augenblicklich, als auch prozessorientiert erfahren (Pöhlmann 1985:250-273).

Bei Edwards könnte man in Anlehnung an die klassischen lateinischen Begriffe von dem folgenden Bekehrungsschema sprechen: 1. *gratia praeveniens*: „vorlaufende Gnade“ (*illuminatio*: „Sündenerkenntnis durch Illumination“); 2. *motus arbitrii in peccatum a. natural necessity*: non posse non peccare („Ursünde“) b. *moral necessity: motus liberi arbitrii in peccatum*: freier Wille; 3. *contritio* („Reue“ und Präparation s. Herrmann 1986,I:1534);<sup>632</sup> 4. *vocatio: external calling*, „Berufung“ (*gratia infusio*: „Einguß der Gnade“, *regeneratio*: „Wiedergeburt“); 5. *Remissio culpae*: Vergebung der Schuld (Pöhlmann 1985:248,252; Kähler 1986,II:1637-1638).

Die *gratia praeveniens* wird als *gratia irresistibilis* auch bei Edwards von der *gratia praeveniens* in der römisch-katholischen Kirche unterschieden. Dort hat der Mensch die Möglichkeit an seinem Heil mitzuwirken. Die *gratia praeveniens* wird bei Edwards jedoch als alleiniges Handeln Gottes verstanden (Pöhlmann 1985:250). Der Geist Gottes erleuchtet den Menschen und der Mensch kann sich daher mit dem Gesetz Gottes vergleichen. Aufgrund der *natural necessity* hat der Mensch keinen Einfluss auf das Heil: „Luther hat dies im Anschluss an Augustin mit der Unterscheidung ausgedrückt, dass wir zwar „necessario“, aber nicht „coacte“ sündigen: mit der Notwendigkeit der inneren Konsequenz unseres eigenen Grundwollens, nicht mit der Notwendigkeit eines inneren Zwangs“ (Joest 1986,VI:497). Auch Calvin war in seiner Heilslehre von Augustinus beeinflusst (Weber 1986,I:1593,1595; Kähler 1986,V:483-486).

Der Mensch kann daher nur abwarten, ob Gott ihn ruft (*external call*). Aufgrund der *moral necessity* ist der Mensch bei Edwards jedoch in der Lage, moralische Entscheidungen zu treffen und sich Gott zuzuwenden. Dies tut er in Reue vor Gott und als „Bekehrung im Verhalten“ im Sinne der Präparation. Daraufhin kann Gottes Ruf, Einguß der Gnade, Wiedergeburt und damit auch Sündenvergebung geschehen. Von daher versteht Edwards die Rechtfertigung sowohl forensisch als auch effektiv (anders als das spätere Luthertum).

Im Puritanismus führt die Frage, ob der Mensch sich als „erwählt“ erkennen kann, zu einer endlosen Suche nach Zeichen der Erwählung (Bozeman 2004:132-167). Hier lässt sich auch die Literatur von Edwards' Großvater und die Bekehrungspsychologie seines Vaters verorten (Marsden 2003:24-25). Von daher erklären sich zwei Hauptwerke Edwards': *Distinguishing Marks* und *Religious Affections*. In beiden Werken versucht Edwards Zeichen einer echten Bekehrung von unechten Zeichen zu unterscheiden.

---

<sup>632</sup> „Reue und Glaube bzw. die aus der Anerkennung der Sünde erwachenden ‚Schrecknisse des Gewissens‘ und der aus dem Evangelium oder der Absolution empfangene Glaube sind die Träger der B.“ (Herrmann 1986, I:1535).

Siegmund beschreibt das Bekehrungsverständnis von Edwards als Bewußtseinswandel (Siegmund 2014:33). Er unterscheidet ein Zuvor und ein Danach (:181). Edwards betont dabei den Aspekt der *rational choice*,<sup>633</sup> obwohl er als Calvinist auch den *Seeker*-Aspekt im Blick hat (:34). Er ist wie McNamara der Ansicht, dass das Selbst anders als bei Boyer<sup>634</sup> dezentriert werden müsse (vgl. William James). Anders als Lonegan betont Edwards zunächst jedoch die *moral necessity* des Menschen (:243). Den Unterschied zwischen Edwards und Lonegan beschreibt Siegmund im Folgenden: „Hat Edwards ganz vom Bewußtsein Gottes (...) her gedacht, denkt Lonegan „Bewußtsein“ ganz vom menschlichen Subjekt aus. Dabei verschiebt sich die Bedeutung von „Bewußtsein“ hin zur Kognition“ (:217-218). Nach Siegmund kann man bei dem Konversionsverständnis von Edwards von einem „erfahrungs- und subjektivitätstheoretischem Denkraum“ sprechen (:214). Nach Siegmund ist bei Edwards jedoch das Thema der Konversion „die (Art der ) Wirklichkeit von allem“. Seine Theologie hat ihr Thema darin, „wie sie sich in allen Inhalten Gott selbst unverkürzt (mit) thematisieren kann“ (:215). Siegmund sieht bei Edwards einen kontemplativen „Vernunftsgebrauch in seiner passivischen Rezeptivität“ (:101). Daher kann das Bekehrungsverständnis von Edwards als kontemplativ beschrieben werden.<sup>635</sup> Edwards betont nach Siegmund jedoch nicht die „substantiale anthropologische Alteration“, die in einem Anflug von Enthusiasmus entsteht und bald wieder verfliegt. Vielmehr geht es ihm um „eine neue Wirklichkeit in ihrer Prägekraft“ (:164). Alles entscheidet sich bei Edwards an der Frage des Heiligen Geistes. Sein Wirken kann man mit dem „neuen Sinn“ wahrnehmen: „Den Geist nimmt man erst im Geist wahr, das neue Prinzip ist erst aus dem neuen Prinzip (in einem anderen Anfang) wirksam und die neuen Sinnphänomene gibt es nur mit dem ‚neuen Sinn‘“ (:178). Hier sieht auch Siegmund einen Bezug zu John Locke: „Edwards denkt hier nicht ‚mit Locke‘, nicht ‚von Locke her‘, aber ‚durch Locke hindurch‘ und zielt auf das Verstehen von heilswirksamer Gnade“ (:165).<sup>636</sup>

---

<sup>633</sup> Nach Siegmund steht in der Forschung im Rahmen der „kognitiven Wende“ noch ein umfassender Blick auf die Konversionsforschung aus (Siegmund 2014:34).

<sup>634</sup> Boyer sieht in der Religion eher Abweichungen vom Gewöhnlichen (Siegmund 2014:38).

<sup>635</sup> Siegmund versteht den Bekehrungsansatz von Edwards als „kybernetisch“: „Das geförderte Wahrnehmen‘ der Wirklichkeit setzt vielmehr die eigene Relation des Wahrnehmenden zur Sache selbst voraus. Damit wird das Kriterium für die Evidenz allerdings subjektiviert“ (Siegmund 2014:112). Daher sieht Siegmund in der Argumentation von Edwards ein „semiotisches Verständnis von Phänomenen“. Diese Erfahrung läßt sich nach Siegmund am ehesten mit der Formulierung „Erfährt von diesem ihrem Gegenstand“ beschreiben (:113-114). So formuliert Siegmund das Bekehrungsverständnis von Edwards: „Mit dem Wandel geht es hier um ein umfassendes Geschehen, das nicht aus dem Subjekt zu begründen wäre“ (:118). Die Bekehrung führt bei Edwards zu einem neuen Selbstverständnis (:119). Der Wandel wird als „Selbsttranszendierung Gottes“ in einem kommunikativen Sinne verstanden (:121ff.). Dabei spielen in der Seinstheorie von Edwards sowohl Vernunft als auch Einbildungskraft eine Rolle. Denn nach der Ansicht von Edwards ist Sein Bewußtsein (:143ff., 145ff.): „Die These, dass Gott allein ‚Substanz‘ ist, hat weitreichende Folgen. Alles wird nun zur Perzeption Gottes artikulierbar und nur so artikulierbar“ (:147). „Edwards behandelt ‚Substanz‘ und ‚Existenz‘ nicht mehr als ‚wirkliche‘ Prädikationen im gewöhnlichen Sinn, insofern sie allein durch Gott Wirklichkeit haben“ (:148). Selbst die Affekte werden bei Edwards als „Resonanzphänomen Gottes“ verstanden (:192), wie auch die ganze Welt als „Resonanzphänomen Gottes“ verstanden wird (:206). Grundlage für diese Sichtweise ist seine Ideenlehre und Reflektionstheorie.

<sup>636</sup> Vgl. Siegmund 2014:33-40,95-216.

Im Sinne von Deines sind Edwards' Bekehrungsgeschichten mit dem Themenfeld der Sünde und der Umkehr verbunden. (Deines 2012:34ff.). Edwards' Bekehrungsverständnis ist eher plötzlich und auf einen Wandel des Glaubens, der Werte, des Verhaltens und der Weltsicht bezogen. Auch die äußerlich wahrnehmbare Zugehörigkeit gehört dazu. Die Beweggründe für eine Bekehrung hängen bei Edwards von der Intensität der Sündenerkenntnis ab (Wrogemann 2012:175). Mit Pollack läßt sich Edwards' Bekehrungsverständnis als „radikalen Wandel des individuellen Selbstverständnisses“ verstehen. Ganz im Sinne Siegmunds ist Bekehrung bei Edwards ein „Bewußtseinsphänomen“. Dazu gehört der Bruch mit der eigenen Vergangenheit, die negative Stigmatisierung der Vergangenheit, ein Gefühl des Überwältigtseins, eine partielle Beteiligung im Sinne der *preparation* und die Subjektivität der Erfahrung. Dem Konvertiten bleibt „eine kritische Reflexion seines Welt- und Selbstverständnisses verschlossen“ (Zimmermann 2012:91-92). Über diesen Tatbestand reflektiert Edwards dann als Außenstehender in seinen Schriften mit dem Ziel, die Erfahrung einzuordnen und Selbsttäuschung auszuschließen.

Die Bekehrten, die Edwards beschreibt, sind aus einer deutschen volkskirchlichen Perspektive im Sinne der Greifswalder Typologie eher dem „Entdeckertyp“ und dem „Vergewisserungstyp“ zuzurechnen (Schröder 2012:67-68). Es handelt sich im Sinne von William James' Werk *Varieties of Religious Experience* (1902) um „sick souls“, die ein negatives Gottesbild haben und eine Erwartungshaltung, die von Schuldgefühlen und Ängsten geprägt ist. Sie führt bei Edwards in der Regel zu einer plötzlichen Konversion (:68-69), ist aber damit noch nicht abgeschlossen und kann ein Leben lang als immer wieder notwendige Erneuerung andauern. Außerdem ändert sich nach der Bekehrung das Gottesbild sowie die Erwartungshaltung an das Leben. Die Erwartungshaltung an das Leben ist dann nicht mehr von Schuld- und Angstgefühlen geprägt, sondern von der Gewißheit der Erwählung und Vergebung der Schuld. Allerdings bleibt die Sündenerkenntnis eine lebenslange Erfahrung (:68-69).

#### **12.3.6 Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards in die Konversionstheorien**

Konversionstheorien beziehen sowohl die soziologische als auch die psychologische Forschungsperspektive ein. Es gibt dabei sogenannte Metatheorien und Phasenmodelle sowie Modelle zur Kult-Bedürfnis-Passung. Konversionstheorien können aber auch nach disziplinären Perspektiven eingeordnet werden. Man kann auch wie Rambo (1993) mit einem Multidisziplinären Mehrebenenmodell arbeiten. Schröder schlägt eine Kombination aus Mehrebenenmodell und Multidisziplinarität vor (:257ff.).

Wenn man Edwards mit den verschiedenen Konversionstheorien vergleicht, die in der Forschung erarbeitet wurden, dann wird gegenüber der Forschung vor 1940 sichtbar, dass Edwards' Verständnis eine Vorstellung der klassischen Bekehrung als Ereignis in der Pubertätszeit ist (:41). Intensive Gefühle von Sündhaftigkeit und Wertlosigkeit werden in dieser Einteilung der älteren Forschung im Konversionsprozess überwunden (:42). In diesem Sinn kann Edwards' Begriff der Bekehrung auch als Reaktion und Kompensation für eine persönliche Krise gedeutet werden (:43).

Im Sinne der Anti-Kult-Bewegung ist Edwards' Bekehrungsbegriff aber nicht als Folge einer Manipulation einzuordnen. Dies könnte nur in Bezug auf seine durch die Rhetorik bewirkte Sündenerkenntnis behauptet werden (:44). Möglicherweise kann man Edwards in seiner Bekehrung als „Akteur seiner eigenen Biografie“ im Sinne des Prozessmodells verstehen, da er seine Bekehrung auch in seiner Biografie schildert (:44-45).

Bei Edwards' Verständnis von Bekehrung und Sündenerkenntnis ist aber nach der Theorie von Lofland und Skonovd (1981) auch der calvinistisch-puritanische Kontext einzubeziehen (:46).

Als Calvinist versteht Edwards den „Bekehrten“ im Sinne der Theorie von Kilbourne und Richardson (1988) eher als passiv im Bekehrungsprozess, während man im Gegensatz dazu bei Finneys Ansatz von dem „Bekehrten“ als „Akteur im Bekehrungsprozess“ sprechen könnte (:49).

Im Sinne der Theorie von Rambo gibt es im Verständnis von Edwards eine *crisis* (die Sündenerkenntnis), ein *quest* (die moralischen Verbesserungsversuche, um im Gericht Gottes bestehen zu können) und ein *encounter* (die Erfahrung der Bekehrung und Wiedergeburt, die durch Gott gewirkt wird). Erst nach der erfolgten Bekehrung geht es auch um das *commitment* und die *consequences*. Im Sinne des Modells von Van Gooren (2010) fällt Edwards' persönliche Bekehrung in eine Phase seines Lebens, die man mit *highly committed* bezeichnen kann. Diese Einordnung lässt sich aber nicht auf die anderen Bekehrungen übertragen. *Highly committed* war Edwards in seiner Bekehrungsphase sowohl bezogen auf sein Studium, als auch auf seine Selbstprüfung, wie es seine Tagebuchnotizen zeigen (:50).

Im Sinne der Typologieforschung (Lofland und Skonovd 1981) schwankt Edwards' Verständnis von Bekehrung zwischen dem mystischen Typ und dem experimentierenden Typ, da er die Bekehrung einerseits als mystische Wiedergeburtserfahrung darstellt, andererseits aber den Prozess selbst auch reflektiert. Man kann den Ansatz Edwards aber auch als „erwecklichen Typus“ einordnen (:50).

Noch deutlicher kann man nach Lofland und Starks (1965) Ansatz die ersten Phasen von Edwards' Bekehrungsverständnis als *tension* (Sündenerkenntnis), *religious problem solving perspective* (Hoffnung auf die Möglichkeit der Erwählung), *seekership (preparation)* und *turning point* (Bekehrung und Wiedergeburt) beschreiben (:50).

Edwards' Verzicht auf eine Reihenfolge der Bekehrungsschritte entspricht ungefähr dem Ansatz von Rambo, der weitgehend auf eine Reihenfolge bei den Bekehrungsphasen verzichtet. Er postuliert auch die Ursachenzuschreibung für die Funktion einer Phase im Konversionsprozess als variabel und versteht die einzelnen Phasen mehr als Aspekte des Konversionsprozesses (:50).

Lofland und Skonovds Merkmalsmuster finden sich auch in Edwards' Bekehrungsverständnis. Eine Betrachtung des soziologischen Kontextes kann den *degree of social pressure* durch die puritanische Gesellschaft bei der Frage nach der Bekehrung nicht außer Acht lassen. Eine Sündenerkenntnis konnte aber auch andauern im Sinne der *temporal duration*. Es gab durch die Predigt einen *level of affectiv arousal* und *affective content*. So äußerte sich die Sündenerkenntnis gegebenenfalls sogar mit psychosomatischen Manifestationen. Die *belief-participation sequence* hat Edwards immer auf ihre Echtheit hin geprüft (:51).

Im Sinne der Theorie von Silverstein (1988) erkennt man in soziologischen Kontext Edwards' soziokulturelle Umweltfaktoren wie die gesellschaftliche Anerkennung einer Bekehrung (*outward form*). Im Sinne der zweiten Ebene bei Silverstein wird sowohl die Sündenerkenntnis als auch die Wiedergeburt im Gegensatz zu Finneys Theologie und Praxis passiv erfahren (*experience*).

Der Mensch wünscht sich eine Befreiung im Sinne der dritten Ebene (motivation). Die vierte Ebene des Unbewußten bei Silverstein versucht Edwards durch seine metaphysischen Erklärungsversuche (Ideenlehre, Reflektionstheorie) zu erklären (:52).

Eine Marktperspektive greift bei Edwards nicht, da es sich bei der Bekehrung um eine individuelle Erfahrung handelt, bei der es erst im Nachhinein zu einer Kirchenmitgliedschaft kommt (:69ff.).

Im Sinne der Konversionstheorie von Paloutzian (*change in a meaning system*, 1981) spielen die *ultimate concerns* (Beschäftigung mit den letzten Dingen) die Hauptrolle bei der Bekehrung. Auch bei Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis werden wesentliche kognitive Instanzen der Psyche verändert (im Sinne der *links of a rational chain*), nicht aber der Kern der Persönlichkeit. Auch in Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis sind diese kognitiven Komponenten immer auch mit Emotionen und spezifischen Verhaltensweisen und Motivationen verbunden.

Der Mensch steht bei Edwards im Sinne von Palutzians' Konversionstheorie durch die Sündenerkenntnis unter großem Druck. Die Erfahrung der Wiedergeburt verändert nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch verschiedene Komponenten im *meaning system* (wie z.B. die Bedeutung theologischer Wahrheiten wie die Prädestinationslehre). Die Wiedergeburt kommt zum Ausdruck in einer Erfahrung, die man zur Zeit Edwards als *joy unspeakable* bezeichnet hat (:74).

In seiner Unterscheidung echter von unechter Sündenerkenntnis kann Edwards auch von einer „Verarbeitungstiefe“ sprechen. Erst eine *thorough conviction*, die Gottes Recht auf die Anklage des

Menschen akzeptiert, hat diese „Verarbeitungstiefe“, die dann schließlich auch zu einer Verhaltensänderung führt. Allerdings geht nach Edwards der Wiedergeburt in der *preparation* schon eine Verhaltensänderung voraus. Sie wird aber erst durch die *infusion*, also durch das *new principle* der Wiedergeburt, durch die Innewohnung des Heiligen Geistes zur ständigen Lebensrealität (Paloutzian nennt diesen Vorgang *spiritual transformation*).

Die vergeblichen moralischen Verbesserungsversuche des Menschen in Edwards' Bekehrungsverständnis könnten in das Konzept des religiösen *Copings* bei Pargament (1997) eingeordnet werden. Der Konvertit hat nach Pargament in einer Situation von bereits lang andauernder Anspannung oder akutem Stress alle seine *Coping*-Strategien ausgeschöpft, ohne dass sich eine Besserung eingestellt hätte. „Das für den Konversionsprozess typische und notwendige Ergebnis daraus ist das Akzeptieren der eigenen Begrenztheit und die Selbstaufgabe bzw. Hingabe an eine ‚höhere Macht‘“ (:76). Dabei wird nach Starbuck (1901) „das Heilige“ in die Identität des Konvertiten inkorporiert (:76).

Sicher hat auch bei Edwards der familiäre Kontext eine Rolle gespielt. Edwards hat sich in seinem Verständnis der *ordo salutis* von seinem Großvater beeinflussen lassen und von der Einstellung seines Vaters abgegrenzt.

Kompensation und Kohärenzhypothesen greifen bei Edwards eher nicht. In der älteren Forschung wurde Edwards' Verständnis als Vater-Sohn-Konflikt auch mit der „ödipalen Phase“ von Sigmund Freud verglichen (Bushman 1977:359). Diese Sichtweise ist jedoch heute als überholt anzusehen (:78).

Der attachmenttheoretische Ansatz (Kirkpatrick und Granquist, 2004) greift bei Edwards eher nicht, da in Edwards' Verständnis alle Menschen während des Bekehrungsprozesses verunsichert sind. Dies geschieht unabhängig von der Frage, ob diese Menschen sichere oder unsichere Persönlichkeiten sind. Allerdings kann die Attachment-Theorie erklären, warum die Bekehrung in Edwards' Verständnis plötzlich geschieht (:80).

Die Theorie, die eine Konversion nicht nur im Jugendalter annimmt, erklärt auch die Bekehrung der Erwachsenen zur Zeit Edwards', die keine Jugendlichen mehr waren. So meint Montada: „Eine Veränderung tritt ... ein, ... weil Prozesse oder Ereignisse eintreten, die diese Veränderung bewirken.“ (Montada 1988:23). Eine solche Erfahrung ist m.E. die Sündenerkenntnis.

Die Kult-Bedürfnis-Passungstheorie kann auf Edwards' Bekehrungsverständnis nicht angewendet werden, da es sich bei der christlichen Erlösungslehre nicht um ein Angebot durch eine Gruppe oder Sekte handelt (Schröder 2013:80). Dasselbe gilt für die These der psychologischen Forschung der *conversion motifs* von Bruxant. Man könnte m.E. höchstens behaupten, dass die Puritaner in ihrer Zeit durch einen größeren Anteil an Rigidität, Konservatismus und Unterordnung unter Autoritäten geprägt waren als der moderne Mensch heute (:86ff.)

Bezogen auf die neuropsychische und kognitionstheoretische Konversionstheorie kann eine heutige Erforschung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards nur bedingt Aussagen machen, da hier nicht mehr auf die Ergebnisse empirischer Forschung zugegriffen werden kann.

Ein Versuch, Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in die verschiedenen Konversionstheorien einzuordnen ist hilfreich und liefert interessante Ergebnisse. Edwards' Ansatz in seinem Bekehrungsverständnis und in seinem Verständnis von Sündenerkenntnis entspricht jedoch wohl am ehesten der Konversionstheorie des religiösen *Copings* von Pargament (2005) und dem Prozessmodell von Rambo, der wie Edwards die Variabilität im Bekehrungsprozess annimmt und auch auf eine Reihenfolge bei den Bekehrungsschritten verzichtet.

### **12.3.7 Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards in die Emotionstheorien**

Gefühle bzw. Emotionen haben in der Philosophie der letzten Jahrzehnte zunehmend stärkere Aufmerksamkeit erfahren. Formulierungen wie die „Logik der Gefühle“ oder „Rationalität der Gefühle“ zeigen, dass die Gegensatzbildungen von Verstand und Gefühl zunehmend verabschiedet werden. Die neuere philosophische Theoriebildung zu den Emotionen bzw. Gefühlen hat eine Reihe von Grundfragen und kategorischen Unterscheidungen entwickelt, mit deren Hilfe Gefühle bzw. ihre Konzeptionierungen heute differenzierter beschrieben werden können (Dietz 2014:2-3). Bezogen auf religiöse Gefühle besteht jedoch „erheblicher Klärungsbedarf“. Daher verweist Dietz auf einige Theorieansätze: Nach dem finnischen Religionsphilosophen Petri Järveläinen lassen sich Gefühle in Beziehung zu Überzeugungen und Kognitionen setzen. Seiner Ansicht nach zeichnen sich religiöse Emotionen dadurch aus, dass sie auf eine Vorstellung des Göttlichen bzw. eines Transzendenten bezogen sind.

Beide Ansätze lassen sich m.E. mit der Gefühlstheorie Edwards vereinbaren. Nach Edwards' Ansicht gründet sich die Überzeugung der Sündenerkenntnis auf die Vorstellung des Göttlichen (:3). Außerdem haben die Emotionen bei Järveläinen eine organische bzw. biologische Seite und implizieren dabei leibliche Veränderungen. Auch dieser psychosomatische Aspekt findet sich im Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards.

Demgegenüber vertritt der amerikanische Moralphilosoph Robert C. Roberts den Ansatz, Emotionen als *concern-based-construals* zu verstehen. Wie Järveläinen betont er den Gegenstandsbezug. Aber anders als er verweist er auf die deutungsimprägnierte Wahrnehmung eines für den Betroffenen bedeutsamen Sachverhalts. Solche *interpretative perceptions* sind eingebunden in die Ziel- und Wertorientierung eines Menschen im Ganzen. Diese Wertorientierung bezeichnet er als *concern* oder *passion*. Neben dieser Zweistufigkeit der *interpretative perceptions* und dem *concern* betont Roberts



den kognitiven Gegenstandsbezug. So ist Religion nie nur ein Gegenstand, sondern immer auch ein Deutungshorizont von Gefühlen (:7-8,23-24,359-364).

Bei Edwards handelt es sich bei den Gefühlen der Sündenerkenntnis um einen christlichen *concern*, dessen Wahrnehmung er deutet. Seine Absicht, die Gefühle dabei zu verstehen, entspricht seiner Unterscheidung von echter und unechter Sündenerkenntnis.

Der englische Philosoph Peter Goldie betont jedoch die Erlebnisperspektive bei den Gefühlen. Nach Goldies Ansicht sind Gefühle fast immer in einem holistischen Sinne Teil eines Zusammenhangs von Gedanken, Wünschen und Handlungen. Dieser Aspekt seiner Gefühlstheorie lässt sich mit Edwards' Ansatz der *links of a rational chain* zusammenbringen (:10).

Der englische Philosoph Mark Wynn verweist auf die narrative Struktur von Gefühlen. Er versteht die Deutung von Gefühlen als eine Vielzahl möglicher Interaktionen von Gefühlen, Wahrnehmungen, Narrationen und Konzeptionen. Gefühle sind seiner Ansicht nach Teil eines Lebenszusammenhangs und nicht auf ein zwingendes Folgeverhältnis zu kognitiven Momenten der Religion festzulegen. Vortheoretische Sensibilisierungserfahrungen können anschließend konzeptionell durchdringen und Gefühle können im Anschluss an ein begriffliches Konzept entstehen. Die letztere These entspricht dem Ansatz von Edwards.

Man kann jedoch bei Edwards den narrativen Aspekt der Bekehrungsberichte nicht übersehen. Ob er nun in seinem *A Faithful Narrative* über die Bekehrungen anderer oder in seinem Tagebuch über seine eigene Bekehrung berichtet, so deutet er doch immer sein eigenes Narrativ der Gefühle.

Roberts und Wynns Kritik an der zu einseitigen kognitiven Begründung würde jedoch eher dem Ansatz Chauncys entsprechen, der die Gefühle in der Erweckungsbewegung als nicht rationale Gefühle verstanden hat (:10-13).

William Reddy liefert in seiner Gefühlstheorie demgegenüber eine soziologische Deutung der Gefühle. Bestimmte soziale Gruppen verfügen danach über sogenannte *feeling rules* bestehend aus einem Set von Wertschätzungen und Ablehnungen gegenüber bestimmten Gefühlserlebnissen und -äußerungen. Dabei ist das Gefühlsleben immer schon von diesen Deutungsmustern geprägt. Er kann von einem „Ineinander von individueller Disposition und sozialer Erwartung“ sprechen. Im Blick auf bestimmte Gemeinschaftsformen spricht Reddy von einem jeweils herrschenden *emotional regime*, das den Einzelnen ein *navigation of feeling* abverlangt, sein eigenes emotionales Erleben und Ausdrucksverhalten diesem Erwartungshorizont anzupassen. Reddy meint in diesem Zusammenhang gefühlsbezogene Sprachakte (*emotives*), in denen Gefühlszustände gleichermaßen beschrieben, verändert oder hervorgebracht werden (:16).

Nun kann man nicht umhin, auch den puritanischen Gesellschaftskontext in das Verständnis Edwards' zur Sündenerkenntnis miteinzubeziehen. In der puritanischen Gesellschaft war mit der Präparationslehre in jeder Hinsicht ein bestimmter Erwartungshorizont gegeben. Auch erwartete

Edwards von einem wahrhaft „Bekehrten“ und „Wiedergeborenen“ eine moralische Veränderung im Lebensstil. Im weiteren gesellschaftlichen Umfeld war eine derartige Veränderung dann sogar moralisch anerkannt. Man wurde im Falle einer solchen Veränderung als ein guter Bürger gesehen und dies galt sogar dann, wenn man sich nicht als „von Gott erwählt“ erkannt hatte. Wenn man eine Sündenerkenntnis vorweisen konnte, konnte man beim späteren Edwards auch am Abendmahl teilnehmen. Dietz faßt die von ihm erwähnten Gefühlstheorien wie folgt zusammen (:13):

Die Frage nach den Gefühlen kann höchst vielfältig zugespitzt werden, sei es ethisch wie bei Roberts im Kontext einer christlichen Tugendlehre, sei es religionsphilosophisch wie bei Wynn im Hinblick auf die Erschließungsbedeutung des emotionalen Erlebens für religiöse Wahrheitsfragen.

Obwohl man diese verschiedenen Gefühlstheorien alle mit Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis vergleichen kann (den Deutungsaspekt bei Roberts, den holistischen Ansatz bei Goldie mit den *links of a rational chain* bei Edwards, den narrativen Aspekt bei Wynn und den soziologischen Aspekt bei Reddy) scheint m.E. Edwards' Ansatz doch am ehesten von Järveläinen beschrieben zu sein. Sein kognitiver Ansatz, der darin besteht, zu betonen, dass religiöse Emotionen auf eine Vorstellung des Göttlichen bezogen, in Beziehung zu einer rationalen Überzeugung stehen und eine biologische Seite beinhalten, die zu körperlichen Auswirkungen führen kann, scheint m.E. doch am ehesten dem Ansatz von Edwards zu entsprechen. Dazu kommt der Tatbestand, dass Edwards' Verständnis von den Gefühlen im zeitlichen Kontexte des 18. Jahrhunderts gesehen werden muss (:19):

Auf der einen Seite beschrieb man die Impulse der niederen, animalischen Vermögen des Menschen als „desire“, „passions“ oder „appetite“; Regungen, die der Mensch kraft seiner Vernunftsnatur weitgehend beherrschen könne und auch müsse. Auf der anderen Seite nahm man Regungen der höheren, geistigen Seite an, die man als „affections“ ... verstand, wertvolle Erscheinungen im Sinne der Liebe oder des Mitgefühls, die es zu stärken und zu kultivieren galt.

Genau in diesem Kontext ist das Werk Edwards *Religious Affections* zu sehen, in dem er die Affekte im Sinne einer Tugendlehre (vgl. Roberts) beschreibt.

Edwards' Verständnis von Emotion ist in die Emotionsdefinition von Hofmann einzuordnen. Allerdings unterscheidet Edwards reine *passions* von *religious affections*. Auch bei Edwards wird die Erfahrung (Affekt als subjektive Erfahrung) mit einer physiologischen Erregung verbunden verstanden, die sowohl die Bewertung der Erfahrung als auch die Motivation miteinschließt (Hofmann 2015:9-10,19). Die Gegner Edwards' haben die Emotion als Wahrnehmung einer Körperreaktion auf eine Situation verstanden (James-Lange Theorie). Edwards sieht jedoch in der Emotion das Ergebnis einer kognitiven Einschätzung über einen allgemeinen physiologischen Erregungszustand (Schachter-Singer Modell) und greift damit das Ergebnis zukünftiger Forschung vorweg (Hofmann 2015:19-41,169ff.).

So kann man abschließend sagen, dass die Einordnung von Edwards' Konzept in moderne Erkenntnis-, Philosophie-, Psychologie-, Konversions- und Emotionstheorien Ähnlichkeiten und Unterschiede zur Moderne verdeutlicht, jedoch auch den Blick für Eigenheiten von Edwards schärft. So erkennt man durch die Einordnung von Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in die moderne Erkenntnistheorie Edwards' „pursuit of reality“ im Bekehrungsprozess (Kimmach 1988:106), das hinter seinem Verständnis von Sündenerkenntnis gesehen werden muss. Die Einordnung von Edwards' Verständnis in die Philosophiegeschichte verdeutlicht einerseits den Unterschied im Menschenbild zur Moderne und zur Postmoderne. Andererseits findet sich etwa bei Heideggers Menschenbild eine gewisse Nähe zu Edwards. Die Einordnung in die Psychologie verdeutlicht die Problematik seines Verständnisses von Sündenerkenntnis aus heutiger Sicht. Dies gilt sowohl für das Menschen-, als auch für das Gottesbild. Die Einordnung Sündenerkenntnis in moderne Konversionstheorien hilft z.B. dabei, Edwards' Verständnis von gängiger Manipulation abzugrenzen und seine Konversionstheorie im Sinne moderner Bekehrungstypologien zu verstehen. Man kann den Ansatz von Edwards einerseits eher im soziologischen Kontext einordnen, andererseits aber auch als Krise in der Pubertätszeit begreifen. Die Einordnung von Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis in moderne Emotionstheorien ermöglicht ein besseres Verständnis der psychosomatischen Manifestationen von Sündenerkenntnis bei Edwards. Gleichzeitig wird die Notwendigkeit eines Deutungshorizontes sichtbar. Auch der rationale Zusammenhang von Gefühlen bei Edwards (*links of a rational chain*) lässt sich so nachvollziehen. Allerdings muss man die *feeling rules* der puritanischen Gemeinschaft in die Überlegung miteinbeziehen. So kann Edwards in seinem historischen Kontext fast als „moderner“ Denker wahrgenommen werden.

### 12.3.8 Fazit

Im Vorhergehenden wurde versucht, Edwards' Verständnis von Sünde, Sündenerkenntnis, Selbsterkenntnis zu verstehen und auch von dem pietistischen „Bußkampf“ abzugrenzen. Dabei war es wichtig, auch auf Edwards' Verständnis von Bekehrung einzugehen und es in die Konversionstheorien und Emotionstheorien einzuordnen. Sünde ist bei Edwards gegen Gott gerichtet. Der Begriff geht auf die calvinistische Lehre von der *total depravity* zurück und betont wie der mittelalterliche Theologe Anselm von Canterbury die Schwere der Sünde. Neben den Einzelsünden vertritt Edwards aber auch ein nationales Verständnis von Sünde aufgrund seiner *Covenant Theology*. Wie Luther versteht er außerdem Sünde als „Synthese von Schicksal und Schuld“. Sünde betrifft in diesem Sinne sowohl den Einzelnen als auch die ganze Nation.

Sündenerkenntnis geschieht letztlich als Illumination durch das Wirken des Heiligen Geistes und durch das Vergleichen des Menschen mit dem Gesetz Gottes. Die so entstandene Selbsterkenntnis Edwards' kann auch in die Philosophiegeschichte und in die Psychologie eingeordnet werden. Sie ist jedoch abzugrenzen von dem psychologischen Begriff der *self-actualization*.

Edwards' „Labyrinth der Verzweiflung“ ist von dem pietistischen „Bußkampf“ eines August Herrman Francke zu unterscheiden, da sich in Francke's Erfahrung auch Zweifel an Gott einstellen. Solche Erfahrungen gehören nicht zur Beschreibung Edwards.

Edwards vertritt ein monistisches Verständnis von Bekehrung: Bei der *gratia praeveniens* geht bei ihm alles Handeln allein von Gott aus. Der Mensch kann nur abwarten, bis Gott ihn ruft. Zwar ist er aufgrund seiner *moral necessity* in der Lage, sich Gott zuzuwenden. Solches aktives Handeln ist aber nicht mit einer Heilsgarantie verbunden. Edwards' Bekehrungsverständnis entspricht wohl am ehesten der Konversionstheorie des religiösen *Copings* und dem Prozessmodell, da im Letzteren die Variabilität im Bekehrungsprozess betont und auf eine Reihenfolge im Bekehrungsablauf verzichtet wird. Edwards' Emotionstheorie läßt sich jedoch am ehesten als kognitiver Ansatz verstehen, der auf eine Vorstellung des Göttlichen bezogen ist, in Beziehung zu einer rationalen Überzeugung steht und eine biologische Seite beinhaltet. Anhand der im Vorangehenden betonten Begriffe läßt sich das Verständnis von Sündenerkenntnis so interpretieren und in bekannte Muster einordnen.

So läßt sich als Ergebnis der Forschung Folgendes festhalten: Die Puritaner, Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger von Edwards haben mit Ausnahmen ein ähnliches Verständnis der Vorgänge im Menschen wie Edwards und verwenden dafür ähnliche Begriffe. Dies betrifft sogar Personen wie Zinzendorf und Wesley, die nicht in direkter Verbindung mit Edwards stehen. Auch der Gegner von Edwards, Chauncy, hat ein vergleichbares Verständnis und verwendet ähnliche Begriffe.

So verwenden Vorgänger und Nachfolger Edwards' wie er den Begriff *spiritual light* (vgl. *converting light* bei Stoddard und *light of conviction* bei Nettleton) und beschreiben den *new sense of the heart* ähnlich als „a divine taste and relish“ und „relish for spiritual objects“ oder „relish for divine excellence“ (z.B. Flavel und Dwight vgl. Edwards „holy relish“ s. *WJE* 2:262,281). Wo Edwards vom *new sense* im Wiedergeborenen spricht, sprechen die Zeitgenossen Wesley und Whitefield vom *spiritual sense* (*a feeling experimental sense*) und von *spiritual sensation*. Nach Wesley vermittelt die Wiedergeburt dem Menschen ein *spiritual sensorium*. Allerdings versteht er es eher als ein *opening of the senses*. Andere Vorgänger und Zeitgenossen beschreiben den *sense of the heart* als „angeborenen Sinn für das Göttliche“ (*divine sense* vgl. Zinzendorf) und *supernatural sense* (Wesley). Angesichts einer philosophiegeschichtlichen Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Edwards stellt man fest, dass schon die Theologen vor der Reformationszeit (Augustinus, Thomas von Aquino) von einem *spiritual sense* gesprochen haben, der von Gott gegeben wird. Nach Augustinus ist damit sogar eine andere Wahrnehmung verbunden (vgl. auch dazu Wesley und

Whitefield), weil der Gläubige in allem Materiellen geistliche Dinge finden kann. Hier meint man Edwards zu hören, wenn er Gottes Schönheit in der Schöpfung und die Erwählungslehre als *delightful conviction* beschreibt. Calvin und Mastricht bestätigen diese Ansicht (vgl. bei Calvin der Begriff *suavitas*). Calvin weiß auch, dass alle Menschen ein natürliches Empfinden für Gott haben. Hier handelt es sich um eine Ansicht, die auch Turretino in der nachreformatorischen Zeit vertritt. Mastricht verwendet sogar einen Begriff, der mit *sense of the heart* übersetzt wird.

Als Fazit kann man also nicht nur in Edwards' Beziehung zu John Locke, sondern auch in dieser Tradition Spuren von Edwards' Verständnis finden. So kann alternativ behauptet werden, dass Edwards nicht nur an Locke, sondern auch an die augustinisch-calvinistisch-puritanische Tradition anknüpft. Dieser Tatbestand wird noch deutlicher, wenn man die theologiegeschichtliche Einordnung in die Forschung miteinbezieht. Denn die Puritaner, Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger Edwards' gründen ihr Verständnis von Sündenerkenntnis nicht nur auf ähnliche philosophischen Voraussetzungen, sondern auch auf ähnliche theologische Grundlagen. Für den Autor war es dabei bedeutsam herauszufinden, dass auch die Kritiker des Calvinismus (Zinzendorf, Wesley, Finney) die Sündenerkenntnis als Teil der Präparation durch Gott betont haben. Selbst für den Gegner von Edwards, Charles Chauncy, war die Gesetzes- und Höllenpredigt wichtig. Auch sein Verständnis von Sündenerkenntnis unterscheidet sich nicht wesentlich von Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards.

Versucht man, das Verständnis von Sündenerkenntnis theologiegeschichtlich einzuordnen, stellt man fest, dass man die *Covenant Theology* erst in der nachreformatorischen Zeit in einem ausgeprägten Zustand findet. Aber schon seit den Theologen vor der Reformation (Augustinus, Thomas von Aquino), aber auch von Calvin und der nachreformatorischen Theologie (Turretino, Mastricht), wird ein monergistischer Ansatz vertreten. Der Mensch kann selbst nichts zu seiner Erlösung beitragen. Gott muss seine Bekehrung vorbereiten. Dieser Tatbestand unterscheidet die reformierte Präparationslehre von der vorreformatorischen Bußlehre. Dazu kommt die Beobachtung der vorliegenden Forschung, dass Edwards in seiner Lehre von Gesetz und Evangelium das Sündenverständnis von Anselm von Canterbury übernimmt. Dieses besteht in der Betonung der Tatsache, dass der Mensch durch seine Sünde Gottes Ehre verletzt. Die Schwere der Sündenerkenntnis kann schon bei Calvin zu psychosomatischen Auswirkungen führen. Denn schon Calvin kennt die Schreckenserfahrung (vgl. auch die Verzweiflung bei Mastricht). Nach Calvin ist die Gesetzesverkündigung und die ihr folgende Sündenerkenntnis ein Schutz für den Menschen, nicht in Selbstgerechtigkeit zu verfallen. So kann man sagen, dass das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards letztlich auf den philosophischen Voraussetzungen der vorreformatorischen Zeit und den theologischen Grundlagen der Reformation beruht. Letztere gehen bis auf den Kirchenvater Augustinus zurück. Hier handelt es sich um einen Sachverhalt, der nicht wirklich überrascht: Denn Martin Luther war Augustinermönch.

## 12.4 Forschungsertrag und weiterer Forschungsbedarf

Schließlich sei auf den wissenschaftlichen Ertrag der vorliegenden Forschung verwiesen. Sowohl der diachronische Vergleich als auch die theologiegeschichtliche Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards unterstützt diejenige Richtung der Forschung, die davon ausgeht, dass Edwards nicht in erster Linie von der Philosophie John Lockes, sondern von viel früheren Quellen beeinflusst ist. Die philosophischen Voraussetzungen seiner Illuminationstheorie lassen sich bis zum Kirchenvater Augustinus zurückführen und gehen letztlich auf biblische Grundlagen zurück. Dieser Tatbestand wird auch durch den Vergleich mit den theologischen Aussagen Calvins bestätigt.

Die nun vorliegende Forschungsarbeit könnte erweitert werden, indem im diachronischen Vergleich die Illuminationslehre des Puritaners John Owen einbezogen wird (*WJE* 2:68-69,250; Strobel 2013:188ff.). Möglicherweise könnte weitere Forschung in der Theologie von Nikolaus Graf von Zinzendorfs noch andere Bezüge zu Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis aufdecken. Auch wurden nur exemplarisch Erweckungsprediger zum diachronischen Vergleich herangezogen. Das Verständnis von Sündenerkenntnis bei weiteren Erweckungspredigern könnte mit dem von Edwards verglichen werden.

Bei der theologiegeschichtlichen Einordnung des Verständnisses von Sündenerkenntnis musste sich der Autor auf den lateinischen Text van Mairlands bzw. dessen Übersetzung in die englische und holländische Sprache beschränken. Es würde sich lohnen, Edwards' philosophische Voraussetzungen und theologische Grundlagen zu seinem Verständnis von Sündenerkenntnis noch weiter sowohl mit Mairland als auch mit Francisco Turretino zu vergleichen. Eine weitergehende Forschung könnte sich mit dem Begriff *sense of the heart* und seinem Verständnis bei Malebranche beschäftigen.

Hinsichtlich einer psychologischen Wertung der Erweckungsbewegung würde es sich lohnen, die Auswirkungen derjenigen psychosomatischen Manifestationen zu untersuchen, die nicht zu einer Sündenerkenntnis, sondern zu einer Glückserfahrung beigetragen haben, wie z.B. die 24-stündige Trance von Jonathan Edwards' Frau. Diese Manifestationen standen jedoch nicht im Fokus dieser Untersuchung.

## 12.5 Schlusszusammenfassung und abschließende Wertung

Im Folgenden werden einzelne Ergebnisse dieser Forschungsarbeit zusammengetragen und zum Schluss im Gesamten bewertet. Die vorliegende Forschungsarbeit hatte die Aufgabe, Jonathan Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis zu ermitteln.

In Teil I wurde festgestellt, dass das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards auf philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen beruht. Diese wurden nach den entsprechenden Kategorien einer qualitativen Inhaltsanalyse aufgefächert und dargestellt. Aufgrund

des diachronischen Vergleichs mit Ankerbeispielen von Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern Edwards' ließ sich erkennen, dass das Verständnis von Sündenerkenntnis bei diesen auf ähnlichen philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen beruht. (Die Unterschiede wurden dabei mitberücksichtigt). In Teil III sind ähnliche philosophische Voraussetzungen und theologische Grundlagen bei den Autoren entdeckt worden, die das Gedankengut Jonathan Edwards' geprägt haben. Dieser Teil wurde anhand von Ankerbeispielen theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch dargestellt.

In der vorliegenden Arbeit handelt es sich also um historische Forschung. Auf der Grundlage der neuesten Erforschung von Edwards' Leben und Werk wurde zunächst Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis im ersten Teil der Dissertation in einer qualitativen Inhaltsanalyse ermittelt. Edwards hat sein Verständnis von Sündenerkenntnis empirisch innerhalb der Erweckungsbewegung vor allem in seiner Schrift *A Faithful Narrative* beschrieben. In seinen Werken *Distinguishing Marks* und *Religious Affections* hat er dieses Verständnis noch deutlicher reflektiert und auch in der Diskussion mit Gegnern der Erweckungsbewegung verteidigt. Dabei knüpfte er einerseits an grundlegende Voraussetzungen seiner puritanischen Tradition an, andererseits aber auch, versuchte er den Begriff „Sündenerkenntnis“ auf dem Boden einer empirischen Sichtweise, z.B. im Sinne John Lockes und anderer Philosophen, zu verstehen. Sündenerkenntnis als Illumination wird demnach bewirkt durch die vorlaufende Gnade im Sinne einer Präparation durch das Wirken des Heiligen Geistes. Diese wird begleitet von einer wie auch immer gestalteten Verkündigung des Wortes Gottes. Diese konnte auch Elemente wie persönliches Bibellesen, persönliche Selbstprüfung und das Hören von Bekehrungszeugnissen anderer miteinschließen. Edwards war dabei nicht überrascht über die emotionale Seite der Erfahrung der Sündenerkenntnis. Er hat sie sogar erwartet (allerdings in unterschiedlichem emotionalen und psychosomatischen Ausmaß). Edwards legte sogar seine Verkündigung inhaltlich und rhetorisch darauf an, dass seine Zuhörer diese Art von Sündenerkenntnis erfahren. So sieht Edwards eine Verbindung zwischen seiner Verkündigung und der Erfahrung der Sündenerkenntnis bei seinen Zuhörern. Aber er sieht diesen Zusammenhang nicht ausschließlich zu seiner Predigt, sondern eher im gesamten Kontext biblischer Lehre und Verkündigung der damaligen puritanisch geprägten sozialen Gesellschaft.

Im zweiten Teil wurde dieses Verständnis in einem diachronischen Vergleich mit dem Verständnis bei anderen Erweckungspredigern verglichen. Mit Hilfe dieses Vergleichs konnten Ähnlichkeiten und Unterschiede im Verständnis von Sündenerkenntnis festgestellt werden. Bei diesem Vergleich wurde mit wenigen Ausnahmen darauf geachtet, dass die Erweckungsprediger einen Bezug zu Jonathan Edwards haben. Der *Diachronische Vergleich* betraf die vier Epochen Puritanismus, die Zeit vor der Erweckung, die Epoche des „Great Awakening“ (1740-1742) und die Zeit des „Second

Great Awakening“ (1750-1858). Es wurden jeweils die philosophischen Voraussetzungen und die theologischen Grundlagen erforscht.

In der Zeit des Puritanismus wurden die Prediger Richard Sibbes, John Flavel und Thomas Shepard, sowie der Pietist Nikolaus Graf von Zinzendorf untersucht. In der Zeit vor der Erweckung interessierten die Texte von Edwards' Vater Timothy Edwards und die seines Großvaters Solomon Stoddard, sowie die seines Gegners Charles Chauncy und die des sogenannten „Vorläufers“ der Erweckung, Theodorus von Frelinghuysen. Die Epoche des „Great Awakening“ war von der Tätigkeit George Whitefields, Gilbert Tennents und James Davenports geprägt. Für ein vollständiges Bild der Erweckung wurde auch der englische Erweckungsprediger John Wesley einbezogen. In der Epoche des „Second Great Awakening“ wirkten die Nachfolger Edwards', die Theologen der „New Divinity“, Timothy Dwight und Asahel Nettleton. Charles Grandison Finney löste sich von dieser Theologie und vertrat einen eigenen Ansatz. Dies machte ihn für die vorliegende Untersuchung ähnlich wie Wesley besonders interessant. Um das Bild der Erweckung zu vervollständigen, wurde Edwards' Verständnis auch mit dem englischen Baptistenprediger Charles Haddon Spurgeon verglichen.

Im dritten Teil wurde nach den gedanklichen Wurzeln im Denken Edwards' d.h. nach den philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen gefragt. Die Wurzeln der philosophischen Ursachen seines Denkens wurden in der Illuminationslehre, Sinneslehre und Ideenlehre anderer Philosophen gesucht. Das Gleiche gilt für die theologischen Grundlagen Jonathan Edwards'. So konnten auch Ähnlichkeiten und Unterschiede herausgearbeitet werden.

Das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards wurde sowohl durch den *Diachronischen Vergleich* als auch durch die *theologiegeschichtliche Einordnung* vertieft. Aus der Zeit vor der Reformation wurden Texte des Kirchenvaters Augustinus und Texte mittelalterlicher Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino untersucht. Für die Reformation wurde Texte von Jean Calvin analysiert. Die nachreformatorischen Theologen Francisco Turretiono und Petrus van Mastricht ergänzten das Bild. Zu den untersuchten Philosophen der folgenden Epochen gehörten bei den philosophischen Voraussetzungen zusätzlich die *Cambridge Platonists*, der Puritaner Alexander Richardson und die Philosophen Locke, Malebranche und Berkeley.

Die moderne Forschung geht oft noch davon aus, dass Edwards in seiner Philosophie vom britischen Philosophen John Locke beeinflusst ist. Dieser Ansatz macht Edwards zu einem von der Aufklärung beeinflussten Denker und Empiristen. Dem ist auch nichts hinzuzufügen. Vergleicht man allerdings, wie hier geschehen, Edwards' Ansatz mit früheren Quellen, so stellt man fest, dass seine Illuminations- und Ideenlehre auch auf den Kirchenvater Augustinus und die mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino sowie deren Nachfolger in der Reformation und nachreformatorischen Zeit zurückgehen kann. Die Annahme, dass die Wurzeln für Edwards' Illuminationstheorie in der Theologie des Kirchenvaters Augustinus liegen, ist unstrittig (Cherry



1966:26). Strittig ist, inwieweit er seine Sinneslehre und seine Ideenlehre von Augustinus übernommen hat (Reid 2002:153; Vetö 2008:156).

Vergleicht man die Sinneslehre Edwards' mit der Sinneslehre des Augustinus, läßt sich diese bis auf das Sinnesverständnis des Kirchenvaters Augustinus und des mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquino zurückverfolgen. Beide kannten sowohl die Möglichkeit, dass ein Mensch Gottes Gegenwart empfinden konnte, als auch die Existenz von *spiritual senses* beim gläubigen Menschen. An diese Vorstellung konnte dann z.B. auch Petrus von Mastricht anknüpfen. Der Gedanke des *new sense* war daher den Puritanern auch schon vor Edwards vertraut und läßt sich z.B. bis zu dessen Großvater, Solomon Stoddard, zurückverfolgen. Selbst Nikolaus Graf von Zinzendorf kannte einen göttlichen Sinn und auch John Wesley spricht von einem *supernatural sense* beim Wiedergeborenen.

Edwards verbindet bei seinem Verständnis von Sündenerkenntnis die philosophischen Voraussetzungen mit den Grundlagen seiner reformierten Theologie. Diese zeichnen sich durch seinen TULIP-Calvinismus aus, der neben der Lehre von der Verderbtheit des Menschen auch die Erwählungslehre und Lehre von der partizipierten Erlösung vertritt. Als Föderaltheologe fördert er ein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis. Er übernimmt die calvinistische Betonung des Geisteswirken bei der Bekehrung ebenso wie die Betonung der Verkündigung von Gesetz und Evangelium. Edwards sucht wegen der Übertreibungen in der Erweckungsbewegung echte von oberflächlicher Sündenerkenntnis zu unterscheiden und vertritt eine modifizierte Präparationslehre.

Man kann jedoch mit McClymond und McDermott zu folgendem Ergebnis kommen: „In his embrace of metaphysics as foundational for theology, Edwards's theological approach was closer to that of Augustine, Anselm, Aquinas, and Bonaventure than that of Luther, Calvin, or Barth“ (McClymond & McDermott 2012:722). Edwards vertrat denselben intellektuellen Ansatz wie Anselm von Canterbury (*fides quaerens intellectum*) und bildete auf dieser Grundlage von ihm seine Sündenlehre aus, die er allerdings erweitert hat (:157,250). Wie Anselm von Canterbury vertrat Edwards in seiner Versöhnungslehre die Ansicht, dass Gott von dem Menschen provoziert worden ist.

Allerdings kann man in Bezug auf Edwards' Verständnis von der *ordo salutis* im Sinne seiner *links of a rational chain* von einem thomistischen Aspekt sprechen. Gerade in der Lehre über das Heil gleicht Edwards' Theologie eher der augustininischen Seite einer katholischen theologischen Tradition, wie sie in den Lehren Thomas von Aquino zum Ausdruck kommt.<sup>637</sup> Man kann sogar sagen,

---

<sup>637</sup> Grundsätzlich hat Edwards allerdings die katholische Heilslehre abgelehnt (McClymond & McDermott 2012:398).

dass es Themen gab, bei denen Edwards mit der katholischen Heilslehre mehr Gemeinsamkeiten hatte als mit Luther.<sup>638</sup>

In seiner Heilslehre übernahm Edwards von Martin Luther das *sola fide* und die Tatsache, dass die Rechtfertigung in der mystischen Einheit begründet ist. Aber noch viel mehr hat ihn mit Johannes Calvin verbunden (:322). Wie Luther und Calvin war Edwards auf Gott hin ausgerichtet und vertrat wie sie eine trinitarische Gotteslehre (:665). Er hätte nach eigenen Aussagen ohne weiteres die „Westminster Confession“ unterschreiben können (:663).<sup>639</sup> Er vertrat wie im TULIP-Calvinismus die Ansätze der Synode von Dordrecht (1618-1619): Die Lehre von der *total depravity*, die Lehre von der *unconditioned election* und die Lehre von der *irresistible grace* (Olson 1999:507). Allerdings verstand er sich wie Francisco Turretino und Petrus van Mastricht als „Developmentalist“ (:663), d.h. als einer, der die entsprechenden calvinistischen Lehren weiterentwickelt hat.

Wie Calvin betonte Edwards die Souveränität und Ehre Gottes. Wie Calvin vertrat Edwards die Vorstellung, dass Gott seine Absichten in der Geschichte ausführt. Ganz im Sinne Calvins betonte er ein Leben in der Heiligung mit dem Gesetz als Führer. Wer seinen Verstand für Gott einsetzt, erweist ihm einen Dienst. Wie Calvin betonte Edwards die Predigt des Wortes Gottes und ermahnte zu einem disziplinierten Lebensstil (:664-665). Jedoch erweiterte<sup>640</sup> er als „Developmentalist“ den Calvinismus seiner Zeit in metaphysischer Hinsicht (:667-668). Er löste sich damit von dem mehr praktischen Ansatz von Calvin und den anderen reformierten Theologen.

Wie Francisco Turretino<sup>641</sup> betonte Edwards den Sündenfall des Menschen als Calvinist. Wie Turretino vertrat Edwards die Lehre von der *imputation*, die Lehre von der Wiedergeburt und der *infusion*, die Föederaltheologie, den voluntaristischen Ansatz und das moralische Leben als Abbild des Wesens Gottes (:323,338,340,352,389,489,533,547.) Wie Turretino vertrat Edwards die Lehre von der *participation in God through the communication of the Spirit*, die die Grundlage für seine Reflektionstheorie bildete (Danaher 2004:44-45). Er unterschied sich aber in seiner Theologie auch von Turretino (McClymond & McDermott 2012:218,404,597,667,670).

Wie Petrus van Mastricht betonte Edwards als Calvinist den Sündenfall des Menschen, die Föederaltheologie und den voluntaristischen Ansatz. Wie van Mastricht betonte Edwards die Lehre von der Wiedergeburt und der „*infusion*“, legte aber auch einen besonderen Schwerpunkt in der Lehre auf

---

<sup>638</sup> In der Forschung wird auch die Frage bewegt, ob sich Edwards in der Lehre von den Reformatoren entfernt hat (:396-404). In dieser Diskussion wird besonders der Tatbestand betrachtet, dass Edwards nicht so scharf zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterschieden hat, wie dies die Reformatoren getan haben (:401).

<sup>639</sup> Edwards hat die *Westminster Confession* vertreten (:377). Später unterschieden reformierte Theologen Wiedergeburt und Bekehrung (:386-388).

<sup>640</sup> Edwards hatte eine modifizierte Vorstellung von dem Calvinismus (:323-324).

<sup>641</sup> Edwards schätzte beide reformierte Theologen Francisco Turretino und Petrus van Mastricht sehr s. *WJE* 16:217 und McClymond & McDermott 2012:323.

die Eschatologie (:23,245,323,340, 352,572,670).<sup>642</sup> Besonders bemerkenswert ist die Tatsache, dass Edwards wie Mastricht die Möglichkeit nicht ausschloß, dass es „a lag between regeneration and conversion“ geben könnte. Er hat also Wiedergeburt und Bekehrung unterschieden, wobei er es für möglich hielt, dass die Bekehrung der Wiedergeburt folgte. Gegen Ende seiner Amtszeit hat er für beide Begriffe lebenslange Prozesse angenommen. Zuvor hatte er diese Ansicht nicht vertreten, sondern die Wiedergeburt als ein plötzliches Ereignis beschrieben (:386).

Die meisten Forscher sehen wie einst Perry Miller den stärksten Einfluss auf Edwards ausgehend von dem englischen Philosophen John Locke. Einige wenige vertreten eher eine Beeinflussung durch den französischen Philosophen Nicholas Malebranche oder den britischen Bischof George Berkeley. Wenn man Edwards' Sinneslehre und Ideenphilosophie mit den hier behandelten Philosophen vergleicht, so stellt man fest, dass auch Edwards' Sinnen- und Ideenlehre auf den Kirchenvater Augustinus zurückgehen könnte. Die philosophischen Voraussetzungen für das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Edwards könnten bis auf den Kirchenvater Augustinus zurückgehen. Die mittelalterlichen Theologen wie Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino haben die Impulse von Augustinus aufgenommen und sie verarbeitet. Allerdings wird Edwards diesen Einfluss nicht direkt von Augustinus bekommen haben, da er dessen Schriften so gut wie nicht gelesen hat. Aber er kann sie als Calvinist über Johannes Calvin aufgenommen haben (Vetö 2009:153). Calvin hat die Sinne dem Verstand untergeordnet<sup>643</sup> und die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* abgelehnt.<sup>644</sup> Auch wollte er nie lange beim Ebenbild des Erschaffenen stehen bleiben. Stattdessen hat er sich dem wiederhergestellten Ebenbild Gottes im neuen Menschen zugewandt.<sup>645</sup> Er hätte allerdings auch niemals dem Menschen geraten, wie Anselm in der Betrachtung des eigenen Selbst, wie in einem Spiegel das Bild der göttlichen Wesenheit zu erschauen (Krusche 1957:52).

Da Edwards auch die *Cambridge Platonists* und Alexander Richardson gekannt hat, kann dieser Einfluss so verstärkt auf ihn übergegangen sein. Weil sich sein Ansatz sowohl von dem Malebranches als auch Berkeleys unterscheidet, kann man fragen, woran dies liegt. Einerseits kann man zu dem Ergebnis kommen, dass Edwards eher Locke<sup>646</sup> folgt als anderen Philosophen. Andererseits kann man aber auch sagen, dass Edwards wegen seiner Kenntnis der Philosophie Richardsons von Locke abweicht (Yarbrough & Adams 1993:xv,18,73).

---

<sup>642</sup> Edwards unterschied sich aber auch von Mastricht vgl. McClymond & McDermott 2012:42,199,218,404,597,667.

<sup>643</sup> Calvin unterscheidet sich in der Sinneslehre von Augustinus (Krusche 1957:42-43).

<sup>644</sup> Calvin lehnt die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* ab (:35).

<sup>645</sup> Calvin betont gegenüber Augustinus das wiederhergestellte Ebenbild Gottes in der Wiedergeburt (:44-45).

<sup>646</sup> Die Verwendung der Begriffe *simple idea*, *reflex idea* und *complex idea* lassen auf eine Beeinflussung durch Locke schließen, so dass man sagen kann, dass Edwards die Terminologie John Locke's übernommen hat. Der Begriff „a new simple idea“ dürfte allerdings Edwards' eigene Wortschöpfung sein. Dasselbe gilt für den Begriff *sense of the heart*.

So kann man als Ergebnis der Untersuchung festhalten: Es gibt Ähnlichkeiten und Unterschiede im Verständnis von Sündenerkenntnis sowohl im diachronischen Vergleich als auch im theologiegeschichtlichen Vergleich.

Daraus kann Folgendes geschlossen werden: Es spricht viel dafür, dass das Verständnis von Sündenerkenntnis bei Jonathan Edwards neben dem biblischen Befund auf philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen der Kirchenväter und Theologen des Mittelalters beruht. Diese bestimmen jedoch auch die Theologie der Reformation und der nachreformatorischen Zeit und werden von den englischen Puritanern übernommen. Dieses puritanische Verständnis bildet die Grundlage für die Erweckungstheologie in den beiden Epochen „Great Awakening“ und „Second Great Awakening“. Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis steuert jedoch eigene Aspekte zu den klassischen philosophischen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen bei. Es sind dies besonders sein Begriff und sein Verständnis vom *sense of the heart* (Sinneslehre) und von der *new simple idea* (Ideenlehre), sowie seine Definition von echter Sündenerkenntnis als *a thorough conviction* bestehend aus einer *links of a chain* von rationellen Argumenten sowie seine *rhetoric of sensation*.

Edwards' Verständnis von Sündenerkenntnis als einer rationalen Erkenntnis gegenüber rein emotionalen Erfahrungen markiert einen Unterschied zu den anderen Erweckungspredigern. Allerdings gehört für Edwards der emotionale Aspekt einer Erfahrung zur Sündenerkenntnis dazu, bildet aber nicht den Schwerpunkt. Zwar ist der Sachverhalt schon von den Puritanern der „Spiritual Brethren“ u.a. mit dem Begriff *compunction* beschrieben worden. Edwards prägt jedoch für diesen emotionalen Aspekt der Erfahrung den Begriff *sense of the heart* und unterscheidet ihn vom *new sense of the heart* beim Wiedergeborenen. Den Schwerpunkt einer Erfahrung der Sündenerkenntnis sieht Edwards in der rationalen Selbsterkenntnis. Aber Edwards bleibt bei einer rein psychologischen Beobachtung und theologischen Einordnung des Begriffs nicht stehen, sondern versucht den Begriff auch philosophisch einzuordnen. Dies tut er besonders bezogen auf die Sündenerkenntnis in der Erfahrung des Wiedergeborenen mit seiner Ideenlehre und dem Begriff *a new simple idea*.

Obwohl man viele Erweckungsprediger in der Zeit nach Jonathan Edwards als Nachfolger von Edwards einordnen kann, folgen sie ihm in Bezug auf seine metaphysischen Erklärungen nicht. Hier unterscheidet sich Edwards' philosophischer und theologischer Ansatz von vielen seiner Nachfolger.

Nun stellt sich die Frage, wie man Edwards' theologischen Ansatz abschließend bewertet. Dies stellt sich m.E. wie folgt dar: Die Illuminationslehre Edwards' wird durch den biblischen Befund (2 Kor 3,18) bestätigt. Über den biblischen Befund hinaus bestätigt die moderne Psychosomatik, Affekt-, und Gehirnforschung die Sinneslehre Edwards'. Die Ideenlehre Edwards' ist von seiner *imago dei*-Philosophie abgeleitet und hat daher eine biblische Grundlage.

Der augustinische Ansatz einer Spiegelung Gottes in der Seele des Menschen findet sich so in der Bibel nur bezogen auf den wiedergeborenen Menschen. Ob man aus diesem Tatbestand schließen kann, dass dies für alle Menschen gilt, kann vom biblischen Ansatz her m.E. hinterfragt werden. So beruht Edwards' Begriff für die Wiedergeburt, *a new simple idea*, auf philosophischen Grundlagen, die entweder auf den Kirchenvater Augustinus oder auf den britischen Philosophen John Locke zurückgehen, nicht aber direkt auf Aussagen der Heiligen Schrift. So oder ähnlich haben diesen Tatbestand auch die Nachfolger Edwards' gesehen. Selbst sein Enkel Timothy Dwight hat sich von den metaphysischen Überlegungen Edwards' abgewandt.

Bezogen auf die theologischen Grundlagen kann ein nichtreformierter, deutscher Forscher Edwards' wie der Autor dieser Dissertation der *Covenant Theology* kein nationales Verständnis von Sündenerkenntnis abgewinnen, da er den Gedanken von Gottes erwähltem Volk nur auf Israel bezogen verstehen, nicht aber auf die Nation der USA übertragen kann. Er kann auch der reformierten Erwählungslehre nur bedingt folgen.<sup>647</sup> Die Unsicherheit der Erwählung in der Erweckungsbewegung scheint ihm aus psychologischen Gesichtspunkten sehr bedenklich.<sup>648</sup> Die Präparationslehre kann er in Bezug auf das Wirken des Heiligen Geistes in der Bekehrung nachvollziehen und auch dem Fehlen einer Reihenfolge in der *ordo salutis* bei Edwards etwas abgewinnen. Inwieweit allerdings die praktischen Vorbereitungen der Präparation des Menschen (Gottesdienstbesuch, Abendmahl, Bibellesen, Selbstprüfung etc.) die Präparation durch Gottes Geist unterstützen, darf m.E. hinterfragt werden. Es müsste in diesem Zusammenhang die Betonung stärker auf dem Geisteswirken durch die Predigt, bzw. auf dem gelesenen Wort Gottes liegen. Dem reformatorischen Ansatz einer Theologie von Gesetz

---

<sup>647</sup> Der Calvinismus der Synode von Dordrecht (1618-1619) vertritt das sogenannte TULIP-Prinzip (*total depravity, unconditioned election, limited atonement, irresistible grace, perseverance of the saints*). Die „five points of Arminianism“ unterscheiden sich von diesem Prinzip in den folgenden Punkten: *total depravity/prevenient grace, conditional election, universal atonement, resistible grace, conditional perseverance* (Walls & Dungell 2004:10; Peterson & Williams 2004:120). Beide theologische Richtungen betonen die Lehre von der *total depravity*. Auf den Charakter Gottes als Gott der Liebe bezogen unterscheidet sich jedoch der Arminianismus in allen weiteren Punkten (Walls & Dungell 2004:217,220). Dieser Tatbestand stellt für den Autor dieser Dissertation ein starkes Argument für einen arminianisch-theologischen Ansatz dar. Für diesen Ansatz spricht m.E. auch, dass der biblische Befund einer Erwählungslehre, die Nichterwählte ausschliesst, sehr begrenzt ausfällt: „God reserves the right to shower his redemptive love upon a Jacob but not on Esau, upon Israel but not Egypt, upon Peter but not on Judas“ (Peterson & Williams 2004:17). Angesichts dieser Beobachtung stellt sich auch die Frage, ob man von diesem begrenzten Befund auf die ganze Menschheit schliessen kann.

<sup>648</sup> Man kann jedoch auch dem calvinistischen Ansatz einiges abgewinnen. So betont der Calvinist, dass alles auf der Erde geschieht, um Gott zu ehren. Gottes Majestät ist also der menschlichen Hybris vorangestellt. Daher kann ein Calvinist niemals sagen: Ich habe mich doch für den Glauben entschieden! Eine solche Aussage ist auch deshalb theologisch fraglich, da die vorlaufende Gnade Gottes (*prevenient grace*) nicht berücksichtigt wird. War es doch letztlich das Wirken des Heiligen Geistes, das dazu geführt hat, Christus als Erlöser zu erkennen. Eine *conditional perseverance* ist auch problematisch, weil sie sich auf das sehr schwache Fundament menschlichen Handelns stützt. Außerdem widerspricht es der Aussage Jesu in Joh 10,28: „... und niemand wird sie aus meiner Hand reißen.“ Nun kann man zu folgendem Ergebnis kommen: Aus dem biblischen Befund lässt sich m.E. eine *unconditional election* ableiten, jedoch kein *limited atonement*, das nur die Erwählten einschliesst. Eher könnte man von *resistible grace* sprechen, wenn sich ein Mensch gegen Gottes Ruf wendet. So ergeben sich für die Position des Verfassers dieser Dissertation die folgenden Punkte: *total depravity/prevenient grace, unconditioned election, universal atonement, resistible grace, perseverance of the saints*. Zu der Gemeinsamkeit in der Theologie beider theologischer Richtungen gesellt sich neben der Lehre der *total depravity* noch die Lehre von der vorlaufenden Gnade (*prevenient grace*). Sie wird z.B. auch von John Wesley und Charles Finney vertreten.

und Evangelium kann man folgen, sollte aber auch aus psychologischen Gründen ein Überbetonung der Gerichts – bzw. Höllenpredigt vermeiden. Das Thema selbst sollte aber aus der Verkündigung nicht ausgeklammert werden.

Ob man „echte Sündenerkenntnis“ so definieren muss, wie Edwards den Begriff definiert, kann ebenfalls hinterfragt werden. Verschiedene Erweckungsprediger haben den Begriff verwendet, definierten ihn jedoch anders als Edwards. Andererseits ist seine Definition hilfreich, um den Begriff gegenüber rein emotionalen Erlebnissen abzugrenzen. Am fraglichsten ist die Verwendung seiner Rhetorik auf der Grundlage der Philosophie John Lockes. Einerseits kann wohl aus heutiger Sicht einer Wirkung von Sinnesbegriffen auf Inhalte zugestimmt werden. So hat Edwards neben seiner Predigtrhetorik auch seine Pädagogik verstanden (Miller 1978:177). Eine gezielte Einsetzung solcher Sinnesbegriffe mit dem Ziel der Auslösung von Erfahrungen der Sündenerkenntnis kann jedoch genauso hinterfragt werden wie die Einsetzung der erforderlichen Mittel bei der Evangelisation durch Finney. Solch ein Automatismus würde sowohl die Souveränität Gottes als auch die Freiwilligkeit des Menschen einschränken. Allerdings scheint Edwards diese Art von Rhetorik (*rhetoric of sensation*) als allerletztes Mittel genutzt zu haben, um auch die letzten verstockten Zuhörer zu erreichen.

So bleiben Anfragen an die Ideenlehre Edwards', an seine *Covenant Theology*, Erwählungslehre, Präparationslehre und „Höllenpredigt“ (inkl. seiner Rhetorik) bestehen, wohingegen ich der Illuminations- und Sinneslehre Edwards', der Betonung des Geisteswirkens in der Bekehrung, der Betonung von Gesetz und Evangelium (inkl. der richtigen Auslegung von Röm 7 bei Edwards vgl. Witherington III 2016:19-34) und der Einschätzung einer echten Sündenerkenntnis viele Aspekte abgewinnen kann.<sup>649</sup> Daher kann der Autor dieser Dissertation Edwards inhaltlich wohl in seiner Illuminations- und Sinneslehre folgen. Die Ideenlehre von Edwards steht allerdings m.E. auf einem sehr schmalen biblischen Fundament. Als Baptist hinterfragt der Autor die *Covenant Theology* von Edwards wegen der Praxis der Kindertaufe. Der als Kind getaufte Mensch gehört danach zwar zum „erwählten Volk Gottes“, ist selbst aber noch nicht erwählt („bekehrt“, „wiedergeboren“)? Das ist für den Autor schwer nachzuvollziehen. Hier sind die Parallelen zu Israel als „erwähltem Volk Gottes“ bzw. die calvinistische Ersatztheologie zu hinterfragen. Auch sind m.E. die Auswirkungen dieser

---

<sup>649</sup> An dieser Stelle unterscheidet sich sowohl die calvinistische als auch die arminianische Theologie der Erweckungsprediger von einem modernen Bekehrungsverständnis, das die Erfahrung der Sündenerkenntnis nicht mehr so betont. Dieser Aspekt hat den Autor motiviert, auch die Erweckungspredigt von Charles Finney in die Untersuchung miteinzubeziehen. Allerdings ist der Begriff der *prevenient grace* von der Interpretation der Calvin-against-Calvin-Thesis (Calvin-against-Puritan-Preparatorist-Thesis) abzugrenzen (Beeke & Smalley 2013:244-250). Mit dem Begriff der *preparation* ist nicht der Mensch beschrieben, der sich wie vor der Reformation mit Bußwerken auf die Bekehrung vorbereitet (Pelagius), sondern der Prozess, in dem der Mensch vom Heiligen Geist auf die Bekehrung vorbereitet wird. Dieser Aspekt wird m.E. in der heute gängigen Evangelisationspraxis zu wenig beleuchtet. Der Mensch kann sich diesem Prozess wie einem wärmenden Feuer aussetzen oder auch durch die Predigt und den Prediger diesem Feuer ausgesetzt werden (z.B. durch die Gesetzes- und Gerichtsverkündigung). Letztlich muss sich jedoch der Mensch selbst für oder gegen den Glauben entscheiden.

Theologie z.B. im Umgang mit den Indianern (indigenen Völkern) als sehr bedenklich anzusehen. Der Autor steht der calvinistischen Erwählungslehre aus exegetischen Gründen kritisch gegenüber. Zwar wird im Neuen Testament immer wieder das Thema „Erwählung“ betont, die „Nichterwählung“ wird jedoch auf die Geschichte Israels bezogen (Röm 9-11). Eine Erwählung des Volkes Gottes aus Juden und Heiden von einer persönlichen Erwählung getrennt zu definieren ist für mich kaum nachvollziehbar. Die Präparationslehre von Edwards lenkt mit der Bibelstelle Joh 16,7-9 den Blick auf das vorbereitende Wirken des Heiligen Geistes. Dieses Argument ist für mich schlüssiger als die Prädestinationslehre, da hier ausschliesslich ein Handeln Gottes beschrieben wird.

Bei den „Vorbereitungen“ des Menschen auf dieses Handeln Gottes sieht der Autor die grossen Unterschiede zur heutigen Zeit. Wo die Voraussetzungen beim Hörer einer Predigt und beim Prediger selbst andere sind als zu Zeiten Edwards, fällt es schwer, eine Kontinuität zu sehen und ähnliche Ergebnisse christlicher Verkündigung für heute zu erwarten. Einig bin ich mir mit Edwards in Bezug auf seine Lehre von Gesetz und Evangelium. Problematisch ist m.E. nach das Einsetzen von gezielter Rhetorik, um Sündenerkenntnis bei den Zuhörern zu bewirken. Hier sind die Grenzen zur Manipulation fließend. So kann er insgesamt Edwards' in manchen Gedankengängen folgen, in anderen Aspekten jedoch nur bedingt.

Abschließend bleibt zu sagen, dass die Sündenerkenntnis in damaligen Erweckungsbewegung für die heutige Zeit sowohl eine große theologische Herausforderung als auch ein Hoffnungszeichen darstellt. So ermutigt die Tatsache, dass es heute Länder gibt, in denen ähnliche geistliche Aufbrüche geschehen. Daher würde es sich lohnen, unter dem vorliegenden Aspekt der Sündenerkenntnis diese Bewegungen zu untersuchen und so möglicherweise weitere theologische Ähnlichkeiten zu der Erweckungsbewegung zu Zeiten von Edwards zu finden.





## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Edwards, Jonathan 1957. *Freedom of the Will* ed. Paul Ramsey. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 1. New Haven, London: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1959. *A Treatise concerning Religious Affections* in Three Parts ed. John E. Smith. *The Works of Jonathn Edwards* ed. Perry Miller, Bd. 2. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1971. *Treatise on Grace and Other Published Writings* ed. Paul Helm. Cambridge: James Clarke.
- Edwards, Jonathan 1972. *The Great Awakening* ed. C.C. Goen and John E. Smith. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 4. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1985. *The Life of David Brainerd* ed. Norman Pettit. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 7. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1989. a. *Ethical Writings* ed. Paul Ramsey. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 8. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1989. b. *A History of the Work of Redemption* ed. John F. Wilson. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 9. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1992. *Sermons and Discourses (1720–1723)* ed. Wilson H. Kinnach. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 10. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1993. *Typological Writings. Images of Divine Things.* ed. Wallace E. Anderson. *Types of the Messiah* ed. Mason I. Lowance, David H. Watters. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 11. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1994. a. *Ecclesiastical Writings. A Letter, An Humble Inquiry, Misrepresentations Corrected, Narrative of Communion Controversy* ed. David D. Hall. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 12. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1994. b. *The Miscellanies (Entry Nos. a – z, aa – zz, 1 – 500)* ed. Thomas A. Schafer. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 13. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan. 1997. *Sermons and Discourses (17231–729)* ed. Kenneth P. Minkema. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 14. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1998. *Notes on Scripture* ed. Stephen J. Stein. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 15. (New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1998. *Letters and Writings* ed. George S. Claghorn. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 16. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 1999. *Sermons and Discourses (1730–1733)* ed. Mark Valeri. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 17. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 2000. *The Miscellanies (Entry Nos. 501 – 832)* ed. Ava Chamberlain. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 18. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 2001. *Sermon and Discourses (1734–1738)* ed. H. X. Lesser. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 19. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 2002. *The Miscellanies (Entry Nos. 833–1152)* ed. Amy Plantinga Pauw. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 20. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 2003. a. *Writings on the Trinity, Grace and Faith* ed. Sang Hyun Lee. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 21. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan. 2003. b. *Sermons and Discourses (1739–1742)* ed. Harry S. Stout, Nathan O. Hatch, Kyle P. Fairley. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 22. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan , 2004. *The Miscellanies (Entry Nos. 1153–1360)* ed. Douglas Sweeney. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 23. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 2006. *The Blank Bible Part I* ed. Stephen J. Stein. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 24. New Haven: Yale University Press.

- Edwards, Jonathan 2006. *The Blank Bible Part II* ed. Stephen J. Stein. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 24. New Haven, Yale University Press.
- Edwards, Jonathan 2006. *Sermons and Discourses (1743–1758)* ed. Wilson H. Kimnach. *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 25. New Haven: Yale University Press.

### Internet

- Jonathan Edwards [1743], “Catalogues of Books” (*WJE* Online Vol. 26), ed. Peter J. Thuesen
- Jonathan Edwards [1743], ”Controversies” Notebook (*WJE* Online Vol. 27), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], “Prophecies of the Messiah” (*WJE* Online Vol. 30), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], “History of Redemption” Notebooks (*WJE* Online Vol. 31), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Correspondence by, to and about Edwards and His Family (*WJE* Online Vol. 32), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], “Original Sin” Notebook (*WJE* Online Vol. 34), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermon Notebooks (*WJE* Online Vol. 36), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Documents on the Trinity, Grace and Faith (*WJE* Online Vol. 37), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Dismissal and Post-Ddismissal Documents (*WJE* Online 38), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Dismissal and Post-Ddismissal Documents (*WJE* Online 38), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Autobiographical and Biographical Documents (*WJE* Online 40), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Family Writings and Related Documents (*WJE* Online Vol. 41), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1723–1727 (*WJE* Online Vol. 42), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons Series II, 1728–1729 (*WJE* Online Vol. 43), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1729–1731 (*WJE* Online Vol. 45) , ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1731–1732 (*WJE* Online Vol. 47), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1733 (*WJE* Online Vol. 48), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermon Series II, 1734 (*WJE* Online Vol. 49), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1735 (*WJE* Online Vol. 50), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1736 (*WJE* Online Vol. 51), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1737 (*WJE* Online Vol. 52), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermon, Series II, 1738, and Undated, 1734 – 1738 (*WJE* Online Vol. 53), Ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1739 (*WJE* Online Vol. 54), ed. Jonathan Edwards Center.
- Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, January–June 1740 (*WJE* Online Vol.55), ed. Jo

nathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, July-December 1740 (*WJE Online Vol. 56*), ed. Jonathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, January–June 1741 (*WJE Online Vol. 57*), ed. Jonathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1747 (*WJE Online Vol. 65*), ed. Jonathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1748 (*WJE Online Vol. 66*), ed. Jonathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1749 (*WJE Online Vol. 67*), ed. Jonathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1750 (*WJE Online Vol. 68*), ed. Jonathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1751 (*WJE Online Vol. 69*), ed. Jonathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1754–1755 (*WJE Online Vol. 72*), ed. Jonathan Edwards Center.

Jonathan Edwards [1743], Sermons, Series II, 1756–1758, Undated, and Fragments (*WJE Online Vol. 73*), ed. Jonathan Edwards Center.

Manuscript: Jonathan Edwards, sermon manuscript on 2. Cor. 3, 18, Jonathan Edwards Sermon Manuscript Collection, Beinecke Rare Manuscript and Book Library, New Haven: Yale University.

The Works of Jonathan Edwards Online <http://edwards.yale.edu>

[http://www.oregonstate.edu/.../texts/locke/locke1/Essay\\_content...](http://www.oregonstate.edu/.../texts/locke/locke1/Essay_content...)

<http://Edwards.yale.edu/research/chronology>

### **Sekundärliteratur**

#### Literaturverzeichnis

Adams, J. C., 1989. Alexander Richardson's philosophy of Art and the Source of the Puritan Social Ethic. *Journal of the History of Ideas*, Jan.- März, Volume 50 No 1., pp. 227-247.

Aitken, J., 2014. *Amazing Grace and John Newton: Sklavenhändler, Pastor, Liederdichter*. Holzgerlingen-Stuttgart: SCM Hänssler.

Aldridge, A. O., 1964. *Jonathan Edwards*. New York: Washington Square.

Allen, A. V. G., 1889. *Jonathan Edwards. American Religious Leaders*. Boston, Houghton: Mifflin.

Anderson, W. E., 1980. Scientific Philosophical Writings. Bd.6, *The Works of Jonathan Edwards*. New Haven, CT: Yale University Press.

Anderson, W. E., 1993. Typological Writings. Bd.11, *The Works of Jonathan Edwards*. New Haven, CT: Yale University Press.

Aquinas, T., 2008. *The Summa Theologiae of Saint Thomas Aquinas. Latin-English Edition. Prima pars, Q. 1-64.* Scotts Valley, California: Create Space, novantiqua.

Aquinas, T., 2009. *The Summa Theologiae of Saint Thomas Aquinas. Latin-English Edition. Prima Pars, Q. 65-119.* Ypsilanti, MI: Create Space, novantiqua.

Arnold, K., 2002. Quellenkritik. *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. hg. Stefan Jordan. Stuttgart: Reclam. S.255-256.

Atteslander, P., 2000. *Methoden der empirischen Sozialforschung*. Berlin: Walter de Gruyter.

Ayan, S., 2019. *Ich und andere Irrtümer. Die Psychologie der Selbsterkenntnis*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Backhouse, R., 1996. *Let it Begin with Me. Spurgeon on Revival*. Ann Arbor, Michigan: Servant.

Bagusch, J., 1981. *Illustrierte Weltgeschichte*. Berlin: Corvus Verlag.

- Barthels, B. & R. H., 1975. *The English Companion's Modern Grammar*. Frankfurt am Main: Verlag Moriz/Diesterweg.
- Bauer, W., 1971. *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin: de Gruyter.
- Beach, M. J., 2007. *Christ and the Covenant. Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace. Reformed Historical Theology*. Göttingen: V & R.
- Becker, B., 1886. Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit: *Geschichtliche Studien. Reprint*. Leipzig: C.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Beeke, J. R. & J. M., 2012. *A Puritan Theology. Doctrine for Life*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books.
- Beeke, J. R. & P. R. J., 2006. *Meet the Puritans. With a Guide to Modern Reprints*. Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books.
- Beeke, J. R. & S. P. M., 2013. *Prepared By Grace. The Puritans on God's Ordinary Way of Leading Sinners to Christ*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books.
- Beeke, J. R., 1990. *A Quest of Full Assurance. The Legacy of Calvin and His successors*. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Beeke, J. R., 2000. *The Forerunner of the Great Awakening. Sermons by Theodorus Jacobus Frelinghuysen (1691-1747). The Historical Series of the Reformed Church in America*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Beeke, J. R., 2004. *Puritan Reformed Spirituality*. Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books.
- Bennett, D. M., 2016. *Charles Haddon Spurgeon Revisited. A Dramatic Biography*. Capalaba, Qld: Rhiza Press.
- Bernhart, J., 1955. *Augustinus. Confessiones. Bekenntnisse*. München: Kösel Verlag.
- Bernhart, J., 1959. *Augustinus Bekenntnisse*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.
- Bernhart, J., 1960. *Augustinus. Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch*. München: Kösel.
- Bernhart, J., 1985. *Gott und die Schöpfung. Thomas von Aquino. Summe der Theologie. Kröners Taschenbuchauflage Bd.105*. Stuttgart: Kröner.
- Betteridge, H. T., 1978. *Cassell's German - English English - German Dictionary Deutsch - Englisches Englisch - Deutsches Wörterbuch*. London: Cassell.
- Bezzant, R. S., 2014. *Jonathan Edwards and the Church*. Oxford: Oxford University.
- Bially, G., 1997. *Wenn Warten sich lohnt. Erweckung in Pensacola*. Düsseldorf: Charisma-Verlag.
- Bintz, H., 1979. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Texte zur Mission. Mit einer Einführung in die Missionstheologie Zinzendorfs*. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag.
- Boersma, H., 2018. *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Böhm, A., 2013. *Theoretisches Codieren: Textanalyse in der Grounded Theory. Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. hg. Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke. Reinbek: Rowohlt. S.475-484.
- Bohren, R., 1986. *Predigtlehre*. München: Chr. Kaiser.
- Boland, V., 1996. *Ideas in God According to Saint Thomas. Sources and Synthesis. Studies in Christian Theology*. Leiden: Brill.
- Boles, J. B., 1996. *The great revival: the beginnings of the bible belt. Religion in the South*. Lexington, Ky: Univ.Press of Kentucky.
- Bombaro, J., 2004. Dispositional Peculiarity, History and Edwards's evangelistic appeal to self-love. *WTJ*, Spring, Volume 66, No 1, pp. 121-157.
- Bond, H. L., 1977. Edwards, Jonathan (1703-1758). *TRE*. In: G. K. u. G. Müller, ed. Berlin: Walther de Gruyter, pp. 299-301.
- Boone, C. B., 2013. *Puritan Evangelism. Preaching for conversion in late-seventeenth century English Puritanism as seen in the works of John Flavel. Studies in Christian Thought*. Milton Keynes: Paternoster.

- Bortz, J. & D. N., 2006. *Forschungsmethoden und Evaluation für Human und Sozialwissenschaftler*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag.
- Bozeman, T. D., 2004. *The Precisianist Strain. Disciplinary Religion & Antinomian Backlash in Puritanism to 1638*. Williamsburg, Virginia: University of North Carolina.
- Bradley, J. E. & M. R. A., 1995. *Church History. An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Brand, D. C., 1991. *Profile of the Last Puritan. Jonathan Edwards, Self-love and the Dawn of the Beatific*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Brandon, J. C., 2016. *Jonathan Edwards and his legacy on the atonement*. Thesis. s.l.:Puritan Reformed Theological Seminary.
- Brandt, T., 1983. *Luther als Seelsorger in Briefen und Tischreden, Predigten und Exegesen*. Wuppertal: Brockhaus.
- Brantley, R. E., 1990. The Common Ground of Wesley and Edwards. *HTR* Volume 83, pp. 271-303.
- Brauer, J. C., 1978. Conversion: From Puritanism to Revivalism. *The Journal of Religion*, Volume 58, pp. 227-243.
- Bready, J. W., 1939. *England before and after John Wesley: the Evangelical revival and social reform*. London: Hodder & Stoughton.
- Brecht Martin & Deppermann, K., 1995. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. *Geschichte des Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brecht, M., 1993. *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Göttingen: V & R.
- Brecht, M. u., 1979. *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des Neueren Protestantismus*. Göttingen: V & R.
- Brecht, M. u., 2004. Glaubenswelt und Lebenswelten. *Geschichte des Pietismus*. Göttingen: V & R.
- Breitenbach, W., 1988. Piety and Moralism. Edwards and the New Divinity. *Jonathan Edwards and the American Experience* ed. H. S. Stout u. N. O. H. Oxford: Oxford University, pp. 177-204.
- Bremer, F. J., 1976. *The Puritan Experiment. New England Society from Bradford to Edwards*. New York: St. Martin's Press.
- Brendecke, A., 2002. Chronologie. *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. hg. Stefan Jordan. Stuttgart: Reclam. S.52-53.
- Brockway, R. W., 2003. *A Wonderful Work of God. Puritanism and the Great Awakening*. Bethlehem: Lehigh University .
- Brömer, T. & S.-B. S., 2018. *Selbsterkenntnis*. Röbel/ Müritz: Süddeutsche Zeitung Edition.
- Bromley, G. W., 1979. *The International Standard Bible Encyclopedia*. Bd.1. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Brown, D. W., 1978. *Understanding Pietism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Brown-Lawson, A., 1999. *John Wesley and the Anglican Evangelicals of the Eighteenth Century. A study in Cooperation and Seperation with special reference to the Calvinistic Controversies*. Edingburgh: The Pentland Press.
- Brown, R. E., 2002. *Jonathan Edwards and the Bible*. Bloomington: Indiana University.
- Bryman, A., 2008. *Social Research Method*. Oxford: Oxford University.
- Büchsel, F., 1971. "elencho" *Theological Dictionary of the New Testament* ed. Gerhard Kittel translated and ed. Geoffrey W. Bromley. Bd. 2. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans. S.473-474.
- Buckle, E. S., 1964. *The History of American Methodism*. In Three Volumes. Nashville: Abingdon.
- Bumstedt, J. M., 1970. *The great awakening. the beginnings of evangelical pietism in America. Primary Sources in American History*. Waltham, MA: Blaisdell Publications.
- Bunyan, J., 1990. *Der Heilige Krieg geführt von Schaddai gegen Diabolus. Verlust und Wiedergewinnung der Stadt Menschen-Seele*. Lahr-Dinglingen: Johannis.

- Bunyan, J., 1990. *Die Pilgerreise zur seligen Ewigkeit*. Lahr-Dinglingen: Verlag der St. Johannis-Druckerei C. Schweickhard.
- Burghardt, J. G., 1995. *Vollständige Geschichte der Methodisten in England*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus.
- Burwash, N., 1967. *Wesley's Doctrinal Standards. The Sermons with Introductions, Analysis and Notes*. Salem, Ohio: Convention Book Store.
- Bushman, R. L., 1970. *The great awakening: documents on the revival of religion 1740-1745. Documentary problems in early American history*. New York: Atheneum, Publications for the Institute of Early American History and Culture.
- Bushman, R. L., 1977. Jonathan Edwards and Puritan Consciousness. *Puritan New England. Essays on Religion, Society and Culture*. ed. A. T. V. u. F. J. Bremer, New York: St. Martin's .
- Bushman, R. L., 1989. *the great awakening. documents on the revival of religion 1740-1745. Documentary problems in early American history*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, published for the Institute of Early American History and Culture.
- Bush, M. D., 2003. *Jesus Christ in the Theology of Jonathan Edwards*. Princeton: Princeton Theological Seminary.
- Butler, D. H., 1990. "God's Visible Glory: The Beauty of Natur in the Thought of John Calvin and Jonathan Edwards." *WTJ*, Volume 52, pp. 13-26.
- Butler, D. H., 1990. God's Visible Glory: The Beauty of Nature in the Thought of John Calvin and Jonathan Edwards. *WTJ*, pp. 13-26.
- Butler, J., 1982. "Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretive Fiction". *Journal of American History*, Volume 69, pp. 305-325.
- Butler, J., 1992. *Awash in a Sea of faith. Christianizing the American People*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Caldwell, P., 1983. *The Puritan conversion narrative. The beginnings of America's expression*. Cambridge, MA: Cambridge University.
- Caldwell, R. W. III., 2007. *Communion in the Spirit. The Holy Spirit as the Bond of Union in the Theology of Jonathan Edwards. Studies in Evangelical History and Thought*. Milton Keynes, UK: Paternoster.
- Calvino, J., 1559. *Institutio Christianae religionis, in libros quatuor nun primum degesta, certisque dstructa capitibus, ad aptissimum methodum: ancia et etiam tan magna accessione vt propemodum opus nouum haberi possit*. Genevae: Olivia Roberti Stephani.
- Campbell, I. D., 1999. *The Doctrine of Sin in Reformed and Neo-orthodox thought*. Geanies House, Scotland: Christian Focus.
- Canterbury, A. v., 1956. *Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden ist. Lateinisch und Deutsch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Carrick, J., 2008. *The Preaching of Jonathan Edwards*. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Carr, S., 2014. *Jonathan Edwards with Illustrations by Matt Abraxas*. Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books.
- Carse, J., 1967. *Jonathan Edwards & the Visibility of God*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Cartwright, P., 2008. *Erweckung im Wilden Westen. Peter Cartwrights Autobiographie*. Grasbrunn: Adullam.
- Chai, L., 1988. *Jonathan Edwards and the Limits of Enlightenment Philosophy*. Oxford: Oxford University.
- Chamberlain, A., 1994. Self-deception as a Theological Problem in Jonathan Edwards's Treatise Concerning Religious Affections. *Church History*, Volume 63, pp. 541-556.
- Chamberlain, A., 2000. "The Miscellanies" (Entry Nos. 501-832). Bd. 18, *The Works of Jonathan Edwards*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chamberlain, A., 2007. "Domestic Piety". *Modern Christianity to 1900. A People's History of Christianity*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.
- Chamberlain, M. A., 1990. *Jonathan Edwards against antinomians and Arminians*. Ann Arbor, MI: UMJ.

- Chauncy, C., 1765. *Twelve Sermons on the Following Seasonable and Important Subjects... With Interspersed Notes, in Defence of the Truth, Especially in the Points Treated on, in the Above Discourses*. Boston, CT: D. and J. Kneeland.
- Chauncy, C., 1742. *The Wonderful Narrative: Or A Faithful Account Of the French Prophets, Their Agitations, Ecstasies, And Inspirations (Reprint)*. Glasglow: Robert Foulis (Filiquarian Publishing LLC./ Qontro) .
- Cherry, C., 1966. *The Theology of Jonathan Edwards. A Reappraisal*. Garden City, N. Y.: Doubleday.
- Chevreau, G., 1994. *Der Toronto-Segen*. Wiesbaden: Projektion J.
- Chevreau, G., 1995. *Der Toronto-Segen 2. Gebet mit Folgen. Theologie und aktuelle Zeugnisse aus aller Welt*. Wiesbaden: Projektion J.
- Cho, H.-J., 2012. *Jonathan Edwards on justification: reformed development of the doctrine in eighteenth century New England*. New York: University Press of America.
- Choinski, M., 2016. The Rhetoric of the Revival: The Language of the Great Revival Preachers, Bd.1. *New Directions in Jonathan Edwards Studies* ed. Harry S. Stout, Kenneth P. Minkema and Adrian C. Neele. Göttingen: V & R.
- Choi, P. Y., 2018. *George Whitefield: evangelist for God and Europe*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Claghorn, G. S., 1998. Letters and Personal Writings. Bd.16, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Clapper, G. S., 1989. *John Wesley on Religious Affections: his views on experience and emotion and their role in the Christian life and theology. Pietist and Wesleyan Studies*. London: The Scarecrow Press.
- Clenaham, M., 2012. *Jonathan Edwards and Justification by Faith*. Farham: Ashgate.
- Coalter, M. J., 1986. *Gilbert Tennent, Son of Thunder. A Case Study of continental Pietism's impact on the first Great Awakening in the Middle Colonies*. New York: Greenwood.
- Coffey, J. & L. P. C. H., 2008. *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge: Cambridge University.
- Cohen, C. L., 1986. *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*. New York: Oxford University.
- Collins, K. J., 1997. *The Scripture Way of Salvation. The Heart of John Wesley's Theology*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Collins, K. J., 2003. *John Wesley. A Theological Journey*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Collins, K. J., 2007. *The Theology of John Wesley. Holy Love and the Shape of grace*. Nashville: Abingdon.
- Conforti, J. A., 1995. *Jonathan Edwards, Religious Tradition & American Culture*. Chapel Hill: The University of North Carolina .
- Conrad, C., 1990. *The Theology of Jonathan Edwards. A Reappraisal (Reprint)*. Garden City, N. Y.: Doubleday.
- Cooper, J. F., 1999. *Tennacious of Their Liberties. The Congregationalists in Colonial Massachusetts*. Oxford: Oxford University.
- Cosby, B. H., 2013. *John Flavel. Puritan Life and Thought*. s.l.:Lexington Books.
- Cox, M., 1985. *Handbook of Christian Spirituality. A Guide to Figures and Teachings from the Biblical Era to the Twentieth Century*. San Francisco: Harper & Row.
- Cragg, G. R., 1968. *The Cambridge Platonists*. London : Oxford University.
- Crisp, O., 2005. *Jonathan Edwards and the Metaphysics of Sin*. Uldershot, UK: Ashgate.
- Crisp, O., 2010. *Jonathan Edwards: An Introduction to His Thought*. s.l.:Continuum T&T Clark.
- Crisp, O., 2012. *Jonathan Edwards on God and Creation*. Oxford: Oxford University .
- Crisp, O., 2015. *Jonathan Edwards among the Theologians*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Crisp, O., 2018. *Jonathan Edwards: An Introduction to His Thought*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

- Crisp, O. D. & S. D. A., 2012. *After Jonathan Edwards. The Courses of the New England Theology*. Oxford: Oxford University.
- Crisp, O. D., 2003. How "occasional" was Edwards's occasionalism? *Jonathan Edwards. Philosophical Theologian*. ed. Oliver Crisp u. P. H. Burlington: Ashgate, pp. 61-63.
- Croces, S. D., 2007. Edwards's intellectual legacy. *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*. ed. Stephen Stein. Cambridge: Cambridge University, pp. 300-319.
- Crompton, S. W., 2005. *Jonathan Edwards*. Philadelphia: Chelsea House.
- Crooker, J., 1890. Jonathan Edwards: A Psychological Study. *New England Magazine*, Volume 2, pp. 159-172.
- Cross, R., 2012. Thomas Aquinas. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. ed. S. Coakeley u. P. L. G. Cambridge: Cambridge University, pp. 174-189.
- Crutcher, T. J., 2010. *The Crucible Life. The Role of Experience in John Wesley's Theological Method*. Lexington, KY: Emeth .
- Cunningham, J. W., 2014. *John Wesley's Pneumatology. Perceptible Inspiration. Ashgate Methodist Studies Series*. Farnham: Ashgate.
- Curnock, N., 1909. *The Journal of the Rev. John Wesley, A. M. sometimes Fellow of Lincoln College, Oxford enlarged from original Mss., with notes from unpublished diaries, annotations, maps, and illustrations*. London: Charles H. Kelly.
- Dallimore, A., 1994. *George Whitefield. God's Anointed Servant in the Revival of the Eighteenth Century*. Wheaton, Illinois: Crossway Books.
- Dallimore, A., 2014. *Spurgeon. A Biography*. Reprint. Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust.
- Dallimore, A. A., 1971. *George Whitefield. The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth-Century Revival*. London: The Banner of Truth Trust.
- Damasio, A., 2001. *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewußtseins*. München: List.
- Danaher, W. J., 2004. *The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Daniel, J., 1984. *John Wesley und die Erweckung in England*. Lahr-Dinglingen: Verlag der St. Johannis-Druckerei Schweickhart.
- Daniel, S. H., 1994. *The Philosophy of Jonathan Edwards: A Study in Divine Semiotics*. Bloomington: Indiana University.
- Daniel, S. H., 2007. Edwards as a philosopher. *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*. ed. Stephen J. Stein. Cambridge: Cambridge University, pp. 162-169.
- Danker, F. W., 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature* ed. Kurt Aland, Barbara Aland, with Viktor Reichmann and others. Chicago: The University of Chicago Press.
- Danz, C., 2016. *Systematische Theologie*. Tübingen: A. Francke.
- Davenport, J., 1756. *The Faithful minister encouraged. A sermon, preached at the opening of the Synod of New-York, met at Philadelphia, October 1. 1755. By James Davenport, Late Minister at Southwold. Published at the request of some of the hearers*. Reprint. Philadelphia: Eighteenth Century Collections Online Print Editions (ECCO): Religion and Philosophy.
- Davidson, E. H., 1963. From Locke to Edwards. *Journal of the History of Ideas*, Volume 24, pp. 355-372.
- Davies, R., 1992. *"I will pour my Spirit" A History and Theology of Revivals and Evangelical Awakenings*. Tunbridge Wells: Monarch Publications.
- Davies, R., 2002. *A Heart for Mission. Five Pioneers Thinkers. Jonathan Edwards, Cotton Mather, Richard Baxter, Jan Amos Comenius, Count Zinzendorf*. Geanies House: Christian Focus.
- Dayton, D. W., 1979. *Reflections on Revival by Charles Finney*. Minneapolis, Minnesota: Bethany Fellowship, Inc.
- Das richtige Zitat. Geflügelte Worte von A-Z*. Weyarn: Seehamer.



- Deines, R., 2012. Biblische Aspekte zu Umkehr - Konversion - Bekehrung. *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung* ed. M. Reppenhagen, Michael Herbst, Jörg Ohlemacher und Johannes Zimmermann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, pp. 13-50.
- Deines, R., 2012. Biblische Aspekte zu Umkehr - Konversion - Bekehrung. *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, pp. 13-50.
- Delattre, R. A., 2003. Aesthetics and ethics. Jonathan Edwards and the Recovery for Religious Ethics. *JRE* 31,2, pp. 277-297.
- Dennison, J. T., 1992. *Institutes of Elenctic Theology by Francis Turretin*. Phillipsburg, NJ: P & R.
- Dennison, J. T., 1994. *Institutes of Elenctic Theology by Francis Turretin*. Phillipsburg: P & R.
- Dennison, J. T., 2004. *Justification. Francis Turretin. Sixteenth Topic of Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, NY: B & R.
- Der neue Reader's Digest* Brockhaus, I., 1973. Wiesbaden: F. A. Brockhaus.
- Derek, M., 2001. *Das Königreich Gottes. Ein Blick in die Gegenwart der Zukunft*. Asslar: Gerth Medien.
- Dettloff, W., 1986. Licht und Erleuchtung in der christlichen Theologie. Besonders bei Bonaventura. *Wissenschaft und Weisheit*, Volume 49, pp. 140-148.
- Deuser, H., 1999. *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*. Stuttgart: Reclam.
- Dever, M., 2018. *The affective Theology of Richard Sibbes*. Orlando, Florida: Florida Reformation Trust.
- Dietz, T., 2014. *Religiöse Gefühle. Jonathan Edwards und Friedrich Schleiermacher*. Habilitationsschrift Systematische Theologie Fachbereich Evangelische Theologie. Marburg: Philipps-Universität .
- Dinkler, E., 1934. *Die Anthropologie Augustins. Forschungen zur Kirchen - und Dogmengeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Drummond, L. A., 1985. *A fresh look of the Life and Ministry of Charles G. Finney. A Comprehensive New Biography of the Father of Modern Evangelism*. Minneapolis, Minnesota: Bethany House.
- Drummond, L. A., 1992. *Spurgeon. Prince of Preachers*. Grand Rapids, Michigan: Kregel.
- Duvernoy, J. C., 1792. *Auszüge aus des seligen Ordinarii der evangelischen Brüderkirche, Herr Nikolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf, sowol ungedruckten als gedruckten Reden über die Evangelisten*. Barby: Brüdergemeine.
- Duvernoy, J. C., 1792. *Auszüge aus des seligen Ordinarii der evangelischen Brüderkirche, Herrn Nikolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf sowol (sic) ungedruckten als gedruckten Reden über die vier Evangelien*. Hildesheim: Georg Olms.
- Dwight, S. E., 1829-1830. *Works of President Edwards*. 10 Vls.. New York: S. Converse.
- Dwight, T., 1860. *Theology, explained and defended, a series of sermons, by Timothy Dwight, S.T.D., L.L.D. Late President of Yale College with a Memoir of the Life of the author. To which is prefixed an essay on the inspiration of the Scriptures, complete in one volume*. London: Blackie and Son.
- Earle, A. M., 1969. *The Sabbath in Puritan New England*. Williamstown, MA: Corner House.
- Edwards, J., 1994. *Religious Affections*. Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust.
- Edwards, M., 1955. *John Wesley and the Eighteenth Century. A Study of the Social and Political Influence*. London: The Epworth Press.
- Elowsky, J. C., 2007. "John 11-21". *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament*. 4 b. ed. Thomas C. Oden. Downers Grove, Illinois: Intervarsity.
- Elwood, D., 1960. *The Philosophy of Jonathan Edwards*. New York: Columbia University.
- Erdt, T., 1980. *Jonathan Edwards, Art, and the Sense of the Heart*. Amherst: University of Massachusetts.

- Fairchild, J., 1981. *Finney's Lectures on Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Fairchild, J. H., 1951. *Finney's Lectures on Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Faix, W., 2010. *Zinzendorf- Glaube und Identität eines Querdenkers*. Marburg: Franke-Buchhandlung.
- Fiering, N., 1981. *Jonathan Edwards's Moral Thought and its British Context*. Williamsburg, Virginia: University of North Carolina.
- Finney, C. G. & M. W. G., 1960. *Lectures on revival of religion* by Charles Grandison Finney. Cambridge, MA: Belknap .
- Finney, C. G., 1835. *Lectures on Revivals of Religion*. London: Miller & Co., limited Paternoster Row.
- Finney, C. G., 1985. *Lectures to professing Christians*. London: Milner & Co.
- Finney, C. G., 1867. *Skeletons of a course of theological Lectures*. London: Milner and Sawyerby.
- Finney, C. G., 1908. *An Autobiography*. Old Tappin, NY: Fleming H. Revell .
- Finney, C. G., 1979. *Reflections on Revival*. Minneapolis, Minnesota: Bethany.
- Finney, C. G., 1985. *Lectures to Professing Christians*. New York: Garland.
- Finney, C. G., 1987. *Erweckung. Gottes Verheißung und unsere Verantwortung*. Solingen: Gottfried Bernhard.
- Finney, C. G., 2001. *Lebenserinnerungen*. Solingen: Gottfried Bernhard.
- Fisk, P. J., 2015. *Jonathan Edwards (1703-58) on Freedom of Perfection. Establishing the Shift Away from the Classic-Reformed Tradition of Freedom of Will*. Leuven, Belgium: A Dissertation Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (PHD) in Theology and Religious Studies from the Evangelische Theologische Faculteit, Leuven, Belgium.
- Fitzmier, J. R., 1998. *New England's Moral Legislator. Timothy Dwight 1752-1817*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Flachsmeier, H., 1956. *Ein brennendes Herz. Das Leben John Wesleys*. Frankfurt a. M.: Gotthelf-Verlag.
- Flavel, J., 1968. *The Works* (Repr. first published 1820). Bd.1. London: Banner of Truth Trust.
- Flavel, J., 1968. *The Works* (Repr. first published 1820). Bd.2. London: The Banner of Truth Trust.
- Flavel, J., 1968. *The Works* (Repr. first published 1820). Bd.3. London(Banner of Truth Trust).
- Flavel, J., 1968. *The Works* (Repr. first published 1820). Bd.4. London: Banner of Truth Trust.
- Flavel, J., 1968. *The Works* (Repr. first published 1820). Bd.5. London: Banner of Truth Trust.
- Flavel, J., 1968. *The Works* (Repr. first published 1820). Bd.6. London: Banner of Truth Trust.
- Flavel, J., 1977. *The Method of Grace. How the Holy Spirit works*. Reprint. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Flick, U., 2011. Triangulation. Eine Einführung. Bd.12 *Qualitative Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Flick, U. K. E. v. & S. I., 2013. Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. hg. Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke. Reinbek: Rowohlt. S.13-29.
- Foerster, H. v., 2007. Das Konstruieren einer Wirklichkeit. *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. ed. Paul Watzlawik. München: Piper, pp. 39-60.
- Föller, O., 1998. *Pietismus und Enthusiasmus - Streit unter Verwandten. Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Foxe, J., 2011. *Foxe's Book of Martyrs*. o.O.: (Digireads.com).
- Freeman, A., 2000. *Zinzendorfs ökumenische Herzenstheologie ins Deutsche übersetzt von Barbara Reeb*. Basel: F. Reinhardt.
- Freeman, A. J., 1998. *An Ecumical Theology of the Heart: The Theology of Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf*. Bethlehem: Board of Communication. Moravian Church of America.

- Freudenberg, M., 2012. *Johannes Calvin. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg.* Neukirchen, Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Gäbler, U., 1978. "Die Anfänge der Erweckungsbewegung in Neuengland und Jonathan Edwards 1734-1735". *TZ*, Volume 34, pp. 95-105.
- Gäbler, U., 1980. *Vernunft, Moral, Bekehrung. Die Erwekungspredigt von Charles Grandison Finney in Nordamerika 1824-1832.* Kampen: Uitgewersmaatschappig J. H. Kok.
- Gatiss, L., 2012. *The Sermons of George Whitefield.* Bd. 1. Wheaton, Illinois: Crossway.
- Gatiss, L., 2012. *The Sermons of George Whitefield.* Bd. 2. Wheaton, Illinois: Crossway.
- Gaustad, E. S., 1957. *The great awakening in New England.* New York: Harper & Row.
- Gaustad, E. S., 1983. *A Documentary History of Religion in America since 1865.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Gavriluk, P. L. & C. S., 2012. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity.* Cambridge: Cambridge University.
- Gelphi, D. S. J., n.d. Incarnate Excellence: Jonathan Edwards and an American Theological Aesthetic. *Religions and the Arts*, Volume 2, pp. 443-447.
- Gerstner, J. & G. N. J., 1979. Edwardsean preparation for salvation. *WTJ*, Volume 42,1, pp. 5-71.
- Gerstner, J. H., 1960. *Steps to Salvation. The Evangelistic Message of Jonathan Edwards.* Philadelphia: The Westminster Press.
- Gerstner, J. H., 1993. *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards in Three Volumes.* Powhatan, Virginia: Ligonier Ministries.
- Giese, E., 1987. *Und flicken die Netze. Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jahrhunderts.* Metzingen: Ernst Franz Verlag.
- Glaserfeld, E. v., 2007. Einführung in den radikalen Konstruktivismus. *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus.* ed. Paul Watzlawick. München: Piper, pp. 16-38.
- Goen, C. & S. J., 1972. *The Great Awakening. WJE.* Bd. 4. New Haven: Yale University.
- Goen, C., 1972. Editor's Introduction. *The Great Awakening. Works of Jonathan Edwards.* Bd. 4. New Haven: Yale University Press.
- Goudriaan, A., 2006. *Reformed Orthodoxy and Philosophy 1625-1750. Gisbert Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen. Brill's series in church History.* Leiden: Brill.
- Graef, J. F., 1997. *Great Awakening.* s.l.:J.E. Graef.
- Grasso, C., 2009. *A "Great Awakening"?* o.O.: The Hopkins University.
- Green, R., 1938. *The conversion of John Wesley. Wesley Bi-Centuary Manuals.* London: The Epworth Press.
- Grenz, S. F., 1997. *The Moral Quest. Foundation of Christian Ethics.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Greshoff, R. & K. G., 1999. *Struktur und Ergebnis in theorievergleichender Perspektive.* Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Greshoff, R., 1999. Lassen sich Konzepte von Max Weber und Niklas Luhmann unter dem Aspekt "Struktur und Ereignis" miteinander vergleichen?: Die Relevanz der Praxis distanziert-methodischen Vergleichens für eine erwägungsorientierte Wissenschaft. *Struktur und Ergebnis in theorievergleichender Perspektive.* ed. G. Kneer u. R.G. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp. 13-50.
- Griffin, E. M., 1980. *Old Brick. Charles Chauncy of Boston, 1705-1787.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grosart, A. B., 1973. *The Works of Richard Sibbes.* Bd.1. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Grosart, A. B., 1977. *The Works of Richard Sibbes. Expositions and Treatises from Portions of Several of the Epistles of S. Paul.* Bd.2. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Grosart, A. B., 1983. *The Works of Richard Sibbes.* Bd.3. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Grosart, A. B., 1983. *Works of Richard Sibbes.* Bd.4. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.

- Grosart, A. B., 1983. *Works of Richard Sibbes*. Bd.5. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Guelzo, A. C., 1988. The making of a Revivalist. Finney and the heritage of Edwards. *Church History*, Dec. 15, pp. 28-30.
- Guelzo, A. C., 1989. *Edwards on the Will: A Century of American Theological Debate*. Middletown, Conn.: Wesleyan University.
- Günther, W., 1972. "ἀδικία". Bd.3. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. hg. von Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hans Bietenhard. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. S.1192-1195.
- Günther, W., 1972. "ἀμαρτία". Bd.2. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. hg. von Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hans Bietenhard. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. S. 1196-1199.
- Gura, P. F., 2005. *Jonathan Edwards. America's Evangelical*. New York: Hill and Wang.
- Gura, P. F., 2005. *Jonathan Edwards. An American Portrait*. New York: Hill and Wang.
- Habenstein, E. & Z. H., 1962. *Lateinische Sprachlehre*. Stuttgart: Ernst Klett.
- Hägglund, B., 1983. *Geschichte der Theologie. Ein Abriß*. München: Christian Kaiser Verlag.
- Hall, D. D., 1968. *Puritanism in Seventeenth Century Massachusetts*. New York: Holt Rhineheart and Winston.
- Hall, D. D., 1994. *Ecclesiastical Writings*. Bd.12, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hall, D. D., 2004. *Puritans in the New World. A Critical Anthology*. Princeton: Princeton University Press.
- Hall, D. D., 2007. The New England Background. *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*. ed. S. J. Stein. Cambridge: Cambridge University, pp. 61-65.
- Hall, R. A. S., 2008. *The Contribution of Jonathan Edwards to American Culture and Society. Essays on America's Spiritual Founding Father*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Hambrick-Stowe, 1996. *Charles G. Finney and the Spirit of American Evangelicalism. Library of Religious Biography*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Hambrick-Stowe, C., 2012. The New England Theology in the New England Congregationalism. *After Jonathan Edwards. The Courses of the New England Theology*. ed. D. A. Sweeney u. O. C. Oxford: Oxford University, pp. 165-177.
- Hammond, G. & J. D. C., 2016. *George Whitefield. Life, Context and Legacy*. Oxford: Oxford University.
- Hankamer, E. W., 1972. *Das politische Denken von Jonathan Edwards*. Philosophische Diss. Uni München. s.l.:s.n.
- Hankins, B., 2004. *The Second Great Awakening and the Transcendentalists. Greenwood guides to historic events 1500-1900*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Hardesty, N. A., 1991. Your daughters shall prophesy. revivalism and feminism in the age of Finney, Chicago studies in the History of American religion. Brooklyn, NY: Carlson.
- Hardesty, N. A., 1991. *Your daughters shall prophesy: revivalism and feminism in the age of Finney*. Chicago Studies in the history of American Religion. Brooklyn, NY: Carlson.
- Hardman, K. J., 1983. *The Spiritual Awakeners. American Revivals from Solomon Stoddard to D.L.Moody*. Chicago: Moody Press.
- Hardman, K. J., 1987. *Charles G. Finney. 1792-1875. Revivalist and Reformer*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Härle, W., 1995. *Dogmatik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hart, D. G. L. S. M. & N. S., 2003. *The Legacy of Jonathan Edwards. American Religion and the Evangelical Tradition*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Hatch, N. O. & S. H. S., 1988. *Jonathan Edwards and the American Experience*. Oxford: Oxford University.
- Hauschild, W.-D., 2000. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Alte Kirche und Mittelalter*. Bd.1. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Hauschild, W.-D., 2005. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Reformation und Neuzeit*. Bd.2. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

- Hauß, F., 1967. *Erweckungspredigt. Liebenzeller Studienhefte*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Hayden, E., 1962. *Spurgeon on Revival. A Pattern for Evangelism Today*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Hayden, E. W., 1966. *Die Kraft liegt in der Wahrheit. Spurgeon über Erweckung*. Kassel: Oncken.
- Hayden, E. W., 1968. *Die Kraft liegt in der Wahrheit. Spurgeon über Erweckung*. Kassel: J. G. Oncken.
- Hayden, E. W., 2017. *Spurgeon on Revival. A Pattern for Evangelism Today*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- Haykin, M. a. G., 2005. *Jonathan Edwards: The Holy Spirit in Revival: The lasting Influence of the Holy Spirit in the Heart of Man*. Emmaus Series. Darlington: Evangelical Press.
- Heidenreich, W., 1997. *Erweckung in Pensacola*. Wiesbaden: Projektion J.
- Heimert, A. & M. P., 1967. *The great awakening. documents illustrating the crisis and its consequences*. American Heritage Series. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Heimert, A., 1966. *Religion and the American Mind. From the great awakening to the revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heitzenrather, R. P., 1995. *Wesley and the People called Methodists*. Nashville: Abingdon.
- Helm, P. & C. O. D., 2003. *Jonathan Edwards. Philosophical Theologian*. Burlington: Ashgate.
- Helm, P., 1969. John Locke and Jonathan Edwards: A Reconsideration. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 7, pp. 51-61.
- Helm, P., 2003. A Forensic Dilemma: John Locke and Jonathan Edwards on Personal Identity. P. *Jonathan Edwards. Philosophical Theologian*. ed. H. u. O. Crisp. Burlington: Ashgate, pp. 45-59.
- Hempelmann, H.-P., 1998. *Grundfragen zur Schriftauslegung. Ein Arbeitsbuch mit Texten von martin Luther, Johann Georg Hamman, Adolf Schlatter, Karl Barth, Gerhard Ebeling, Ernst Käsemann, Georg Mayer u.a.* Wuppertal: SCM Brockhaus.
- Herrmann, C., 2009. Tugend als doxologische Existenzweise. Beobachtungen zur Begründung von Ethik bei Jonathan Edwards. *JET*, Volume 23, pp. 131-151.
- Herrmann, R., 1986. Buße. dogmatisch-ethisch. *RGG Bd.1* ed. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) , pp. 1534-1538.
- Heussi, K., 1981. *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hoffmann, G., 1957. *Seinsharmonie und Heilsgeschichte bei Jonathan Edwards. Th. D. Diss. Göttingen*. s.l.:s.n.
- Hofmann, S. G., 2018. *Emotionen in der Therapie. Von der Wissenschaft zur Praxis*. Tübingen: dgvt.
- Holbrook, C. A., 1970. Original Sin. Bd.3, *The Works of Jonathan Edwards*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Holbrook, C. A., 1973. *The Ethics of Jonathan Edwards*. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Holifield, B. E., 2007. Edwards as a theologian. *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*. ed. Stephen J. Stein. Cambridge: Cambridge University, pp. 144-159.
- Holmes, S. R., 2000. *God of Grace and Glory. An Account of the Theology of Jonathan Edwards*. Edingburgh: Clark.
- Holmes, S. R., 2001. *God of Grace and God of Glory: An Account of the Theology of Jonathan Edwards*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Honer, A., 2013. Lebenswelt in der Ethnographie *Qualitative Forschung. Eine Einführung* hg. Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke. Reinbek: Rowohlt.
- Hulme, T. F., 1933. *John Wesley and His Horse*. London: The Epworth Press.
- Hunsinger, G., 2004. Dispositional Soteriology: Jonathan Edwards on Justification by Faith Alone. *WTJ*, Volume 46, pp. 26-52.
- Jackson, B., 2007. Jonathan Edwards Goes to Hell (House): Fear Appeals in American Evangelism. *Rhetoric Review*, Volume 26,1, pp. 42-59.

- Jackson, T., 1978. *The Works of John Wesley. 14. Vols. Reprint.* Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Jacob, P., 1986. Bund IV. Föderaltheologie. dogmengeschichtlich. *RGG* Bd.1. ed. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1518-1519.
- Jenni, E. & W. C., 1984. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* Bd.1. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Jenni, E. & W. C., 1984. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.* Bd.2. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Joest, W., 1986. Sünde und Schuld VI. Dogmatisch. *RGG*. Bd.6. ed. K. Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) , pp. 494-500.
- Johnson, E. L., 2007. *Foundation for Soul Care. A Christian Psychology Proposal.* Downers Grove, Illinois: Intervarsity.
- Jones, J. W., 1973. *The Shattered Synthesis. New England Puritanism before the Great Awakening.* New Haven: Yale University.
- Jordan, S., 2009. *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Orientierung Geschichte.* ed. Achim Landwehr. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Junker, D., 2003. "Kausalität". *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe.* ed. S. Jordan. Stuttgart: Philipp Reclam jun. S.181-183.
- Kähler, E., 1986. Prädestination III. Dogmengeschichtlich. *RGG* Bd.5. ed. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) , pp. 483-487.
- Kang, K. W., 2003. *Justified by Faith in Christ: Jonathan Edwards' Doctrine of Justification in Light of Union with Christ.* Westminster: Westminster Theological Seminary.
- Kapic, K. M. & G. R. C., 2004. *The Devoted Life. An Introduction to Puritan Classics.* Downers Grove: InterVarsity.
- Kenny, A., 2011. *An Illustrated Brief History Of Western Philosophy.* Malden, MA: Blackwell.
- Kidd, T. S., 2007. *The Great Awakening. The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America.* New Haven: Yale University Press.
- Kidd, T. S., 2008. *The Great Awakening. A Brief History with Documents.* New York: Bedford/St.Martin's.
- Kidd, T. S., 2014. *George Whitefield. America's Spiritual Founding Father.* New Haven: Yale University Press.
- Kimnach, W. H., 1988. Jonathan Edwards's Pursuit of Reality. *Jonathan Edwards and the American Experience.* ed H. S. Stout u. N. O. H. Oxford: Oxford University, pp. 102-117.
- Kimnach, W. H., 1992. Sermons and Discourses, 1720-1723. Bd.10, *The Works of Jonathan Edwards.* New Haven, CT: Yale University.
- Kimnach, W. H., 2006. "Sermons and Discourses" (1743-1758). Bd.25, *The Works of Jonathan Edwards.* New Haven, CT: Yale University.
- Kimnach, W. H., 2007. Edwards as preacher. *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards.* ed. S. J. Stein. Cambridge: Cambridge University, pp. 103-124.
- Kinkel, G. S., 1999. *Our dear mother the Spirit. An Investigation of Count Zinzendorf's Theology and Praxis.* Lanham: University Press of America.
- Kistler, D., 2005. *The Puritan Pulpit. The American Puritans: Solomon Stoddard.* Orlando, Florida: Soli Deo Gloria.
- Klaiber, C., 2014. *Von Gottes Geist verändert. Ursprung und Wirkung wesleyanischer Pneumatologie. Reutlinger Theologische Studien.* Göttingen: Edition Ruprecht.
- Klaiber, W. & M. M., 1993. *Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistische Kirche.* Stuttgart: Christliches Verlagshaus.
- Kling, D. W. & S. D. A., 2003. *Jonathan Edwards at Home and Abroad. Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons.* Columbia, South Carolina: University of South Carolina.

- Kling, D. W., 2012. Edwards in the Second Great Awakening. The New Divinity Contributions of Edward Dörr Griffin and Asahel Nettleton. *After Jonathan Edwards. The Courses of the New England Theology* ed. Oliver Crisp und Douglas A. Sweeney. Oxford: Oxford University, pp. 130-141.
- Knierim, R., 1984. "אֱלֹהִים" Bd.1. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. ed. von Ernst Jenni. München: Chr. Kaiser Verlag. S.541-549.
- Knierim, R., 1984. "עֲשֵׂה" Bd. 2. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. ed. von Ernst Jenni. München: Chr. Kaiser Verlag. S.488-495.
- Knight, J., 1994. *Orthodoxies in Massachusetts: Rereading American Puritanism*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Knox, R. A., 1950. *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Knutson, A., 2011. *American Spaces of Conversion: The conductive Imaginaries of Edwards, Emerson and James*. Oxford: Oxford University.
- Köhler, L. & B. W., 1994. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* ed. M.E.Richardson Bd.2. Leiden: E.J.Brill.
- Kreuzer, J., 2001. *Aurelius Augustinus. De trinitate. (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang Buch V, Lateinisch-deutsch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kruppa, P. S., 1982. *Charles Haddon Spurgeon. A Preacher's Progress*. New York: Garland.
- Krusche, W., 1957. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ladd, G. E., 1959. *The Gospel of the Kingdom. Scriptural Studies in the Kingdom of God*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Ladd, G. E., 1974. *The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Lambert, F., 1999. *Inventing the "Great Awakening"*. Princeton: Princeton University .
- Lambert, F., 2016. Whitefield and the Enlightenment. *George Whitefield. Life, Context and Legacy*. ed. D. C. Jones u. G. H. Oxford: Oxford University, pp. 64-81.
- Langenscheidt's Universal-Wörterbuch Englisch-Deutsch Deutsch-Englisch*. 1987. Berlin: Langenscheidt.
- Laurence, D., 1979. "Jonathan Edwards, Solomon Stoddard and the preparational model of conversion" *HTR*. Volume 72. Issue 3-4. s.l.: pp. 267-283.
- Laurence, D., 1980. Jonathan Edwards, John Locke, and the Canon of Experience. *Early American Literature*, Volume 15, pp. 107-123.
- Lean, G., 1969. *John Wesley. Revolution ohne Gewalt*. Gießen: Brunnen.
- Lean, G., 1974. *John Wesley - Modell einer Revolution ohne Gewalt*. Giessen: Brunnen.
- Lee, H. S., 1988. *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*. Princeton: Princeton University.
- Lee, H. S., 2003. "Writings on the Trinity, Grace and Faith". Bd.21, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Lee, S. H. & G. A. C., 1999. *Edwards in Our Time. Jonathan Edwards and the Shaping of American Religion*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Lee, S. H., 2005. *The Princeton Companion to Jonathan Edwards*. Princeton: Princeton University.
- Leeuwen, C. v., 1984. "אֱלֹהִים" Bd.2 *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. ed. von Ernst Jenni. München: Chr. Kaiser Verlag. S.813-818.
- Lehmann, H., 2004. *Glaubenswelt und Lebenswelten. Geschichte des Pietismus*. Göttingen: V & R.
- Leppin, V., 2017. *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. München: C. H. Beck.
- Lerch, D., 1941. *Heil und Heilung bei John Wesley*. Zürich: Christliche Verlagsbuchhandlung.
- Lesser, H., 2001. "Sermons and Discourses" (1734-1738). Bd.19, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Liedke, G., 1984. "אֱלֹהִים" Bd.1 *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* ed. von Ernst Jenni. München: Chr. Kaiser Verlag. S.730-732.

- Lindbergh, C., 2002. *The Reformation Theologians. An Introduction to Theology in the Early Modern Period*. Oxford: Blackwell.
- Lindbergh, C., 2005. *The Pietist Theologians. An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Malden, MA: Blackwell.
- Long, D. S., 2005. *John Wesley's Moral Theology. The Quest For God and Goodness*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Lootens, M. R., 2012. Augustine. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. P. ed. S. Coakeley u. L. G. Cambridge: Cambridge University, pp. 56-70.
- Louw, J. P. & N. E. A., 1989. "Rebuke". *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*. Bd. 1. New York: United Bible Societies. S.436.
- Lovejoy, D. S., 1969. *Religious enthusiasm and the great awakening. American historical sources series: research and interpretation*. Eaglewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Lovelace, R., 1984. *Theologie der Erweckung*. Marburg/ Lahn: Francke.
- Lovelace, R. F., 1979. *Dynamics of Spiritual Life. An Evangelical Theology of Renewal*. Downers Grove, IL: The Paternoster Press, LTD.
- Lucas, P. R., 1976. *An Appeal to the Learned: The Mind of Solomon Stoddard. The Puritan Experiment. New England Society from Bradford to Edwards*. ed. Francis J. Bremer. New York: St. Martin's.
- Lucas, P. R., 1976. *Valley of Discord. Church and Society along the Connecticut River, 1636-1725*. Hanover, New Hampshire: The University Press of New England.
- Luccock, H. E. & Hutchinson, P. & G. R. W., 1954. *The Story of Methodism*. Nashville: Abingdon-Cokesbury.
- Lust, J. E. E. & H. K., 2003. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Luther, R., 1963. *Neutestamentliches Wörterbuch. Eine Einführung in Sprache und Sinn der urchristlichen Schriften*. Bd. 27 der Stundenbücher. Hamburg: Furche Verlag.
- Malony, N. H. & S. B., 1991. *Religion in Psychodynamic Perspective. The Contributions of Paul W. Pruyser*. Oxford: Oxford University.
- Markschies, C., 1995. *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Marsden, G., 1999. "Jonathan Edwards. American Augustine". *Book and Culture*, Nov./Dez., pp. 10-12.
- Marsden, G., 2003. *Jonathan Edwards. A Life*. New Haven: Yale University.
- Marsden, G. M., 2008. *A Short Life of Jonathan Edwards*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Martin, R. J., 2018. *Understanding Affections in the Theology of Jonathan Edwards. The High Exercises of Divine Love? T & T Clark Studies in Systematic Theology Series*. London : Bloomsbury.
- Mastricht van, P., 2018. *Theoretisch-Praktische Godgeleertheit (Beschouwerde en praktikale godgeleerdheid)*. Waarin alle theologische hoofzaken behandeld worden in een verklarend, leerstellig, weerleggend en praktisch deel.. Barneveld: Gebr. Koster.
- Mastricht, P. v., 1724. *Theoretica - practica*. Trajecti ad Rhenum: Apud W. van de Water, J.v. Poolsum, J. Wagens, G.v. Paddenburg.
- Mastricht, P. v., 2018. *Theoretisch-praktische godgeleertheid. Beschouwende en praktikale godgeleertheid. waarin alle theologische hoofdzaken hehandelt worden in een verklarend, leerstelling, weerleggend en praktisch deel. Deel 1*. Stichting: Gereformeerd Erfgoed Gebr. Koster-Barneveld.
- Mastricht, P. v., 2019. "De Werken von God - De Zonde van de Mens". *Theoretisch-Praktische Godgeleerdheid (Beschouwende en praktikale godgeleerdheid)*. Waarin alle theologische hoofzaken behandeld worden in een verklarend, leerstellig, weerleggend en praktisch deel. Deel 2. Barneveld: Gebr. Koster Stichting Gereformeerd Erfgoed.
- Mauz, A. & S. H. v., 2011. *Hermeneutik des Vergleichs: Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren*. Würzburg: Königshausen & Neumann.



- Maxson, C. H., 1920. *The Great Awakening in the Middle Colonies*. Reprint. Chicago, IL: The University of Chicago Press (Leopold Classic Library).
- Mayer, F., 2011. *Umdenken. Betrachtungen über Gesellschaft und Selbsterkenntnis*. Köln: Böhlau.
- Mayer, G., 1990. "Yakah" *Theological Dictionary of the Old Testament* transl. David E. Green ed G. Johannes Botterweck, Helmer Ringren. Bd. 6. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans. S.64-71.
- Mayer, G., 2004. "Yakah". Bd.6. *Theological Dictionary of the Old Testament* transl. Douglas W. Stott ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans. S.70-71.
- Mayring, P., 1999. *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. Weinheim: Beltz.
- Mayring, P., 2015. *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz.
- McArthur, J. F., 1994. *Reckless Faith. When The Church Loses Its Will To Discern*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- McClenaham, M., 2012. *Jonathan Edwards and the Justification of Faith*. Farnham: Ashgate.
- McClymond, M., 2003. "Salvation as Divinization: Jonathan Edwards, Gregory Palmas and the Theological Uses of Neoplatonism" *Jonathan Edwards. Philosophical Theologian*. Burlington: Ashgate. S.139-160.
- McClymond, M. J. & M. G. R., 2012. *The Theology of Jonathan Edwards*. Oxford: University Press.
- McClymond, M. J., 1998. *Encounters with God. An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*. Oxford: Oxford University Press.
- McDermott, G. R., 1992. *One Holy and Happy Society: The Public Theology of Jonathan Edwards*. University Park, PA: Pennsylvania State University.
- McDermott, G. R., 1995. *Seeing God. Jonathan Edwards and Spiritual Discernment*. Vancouver, Canada: Regent College Publishing.
- McDermott, G. R., 2000. *Jonathan Edwards confronts the Gods. Christian Theology, Enlightenment Religion & Non Christian Faith's Religion in America*. Oxford: Oxford University.
- McDermott, G. R., 2009. *Understanding Jonathan Edwards. An introduction to America's Theologian*. Oxford: Oxford University.
- McGeown, M., 2007. The Notion of Preparatory Grace in the Puritans. *Protestant Reformed Theological Journal*, November, Volume 41, No.1, pp. 58-84.
- McGiffert, A. C. J., 1932. *Jonathan Edwards*. New York: Harper & Brothers.
- McLoughlin, W. G., 1978. *Revival, awakenings and reform. An essay on religion and social change in America. Chicago history of American religion*. Chicago: The University of Chicago.
- Mealey, M. T., 2012. John Wesley. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. ed. S. Coakeley u. P. L. G. Cambridge: Cambridge University, pp. 241-256.
- Meinefeld, W., 2013. Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung. *Qualitative Forschung. Eine Einführung*. ed. Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke. Reinbek: Rowohlt. S.265-275.
- Meinhold, P., 1986. Bußwesen II. In der christlichen Kirche. *RGK* ed. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1544-1545.
- Menschen-Epochen-Kulturen*, 2. J. W., 2000. Köln: Serges Medien.
- Metaxas, E., 2012. *Wilberforce. Der Mann, der die Sklaverei abschaffte*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Meyer, D., 2000. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Er der Meister, wir die Brüder. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder. Geistliche Klassiker*. Gießen: Brunnen.
- Meyer, D., 2000. *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700-2000. Kleine Reihe*. Göttingen: V & R.
- Michel, O., 1955. *Der Brief an die Römer. Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament* begr. H.A. Meyer. Göttingen: V & R.
- Miller, P. & J. T. H., 1963. *The Puritans. A source-book of their writings*. New York: Harper & Row.

- Miller, P., 1943. "Preparation for Salvation" in Seventeenth-Century New England. *Journal of the History of Ideas*, Volume 4, pp. 253-286.
- Miller, P., 1948. Jonathan Edwards and the Sense of the Heart. *HTR*, Volume 41, pp. 123-145.
- Miller, P., 1949. *Jonathan Edwards. American Men of Letters Series*. New York: William Sloane.
- Miller, P., 1953. *The New England Mind. From Colony to Province*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
- Miller, P., 1956. *The American Puritans. Their Prose and Poetry*. New York: Columbia University.
- Miller, P., 1959. *Jonathan Edwards*. New York: Meridian Books.
- Miller, P., 1964. Rhetoric of Sensation. *Errand in the Wilderness*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, pp. 167-183.
- Miller, P., 1970. *Orthodoxy in Massachusetts 1630-1650*. New York: Harper Torchbook.
- Minkema, K. P., 1997. Sermons and Discourses, 1723-1729. Bd.14, *The Works of Jonathan Edwards*. New Haven CT: Yale University Press.
- Minkema, K. P., 2016. Whitefield, Jonathan Edwards, and Revival. *George Whitefield. Life, Context and Legacy*. ed. D. C. Jones u. G. H. Oxford: Oxford University.
- Mitchell, L., 2003. *Jonathan Edwards and the Experience of Beauty. Studies in Reformed Theology and History*. Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary.
- Mojsisch, B. & F. K., 2017. *Aurelius Augustinus. Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Mojsisch, B., 1998. *Aurelius Augustinus. De magistro. Über den Lehrer. Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart: Philip Reclam jun..
- Montada, L., 1988. *Fragen, Konzepte, Perspektiven. Entwicklungspsychologie*. Weinheim: Beltz, Psychologie Verlagsunion.
- Moody, J., 2006-2007. *The God-centered Life. Insights from Jonathan Edwards for Today*. Vancouver, British Columbia: Regent College.
- Moody, J. u., 2012. *Jonathan Edwards and Justification*. Wheaton, Illinois: Crossway.
- Moran, G., 1991. Sinners are Turned into Saints in Numbers: Puritanism and Revivalism in Colonial Connecticut. *Belief and Behavior. Essays in the New Religious History*. R. P. Swierenga u. P. R. V. New Brunswick, NJ: Rutgers University, pp. 39-61.
- Morgan, C., 2004. *Jonathan Edwards & Hell*. Geanies House: Christian Focus.
- Morgan, C., 2004. *Jonathan Edwards & Hell*. Glasgow: Christian Focus.
- Morgan, E., 1963. *Visible Saints. The History of a Puritan Idea*. Ithaca, NY: Cornell University.
- Morgan, E. S., 1966. *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century New England*. New York: Harper & Row.
- Morgan, E. S., 1968. The Half-Way Reconsidered. *Puritanism in Seventeenth-Century Massachusetts*. ed. D. Hall. New York: Holt Rhineheart and Winston, pp. 99-107.
- Morimoto, A., 1995. *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation*. University Park, PA: Pennsylvania State.
- Morone, J., 2003. *The Politics of Sin in American History*. Miami, Florida: Warner Bros..
- Morphew, D., 2001. *Das Königreich Gottes. Ein Blick in die Gegenwart der Zukunft*. Asslar: Gerth Medien.
- Morris, W. S., 1991. *The Young Edwards. A Reconstruction. Chicago Studies in the Histories of American Religion A Calvin Publishing Series*. Brooklyn, NY: Carlson.
- Mounce, W. D., 2006. "Rebuke". *Mounce's Complete Expository Dictionary. Old & New Testament Words*. Grand Rapids, MI: Zondervan. S.562-563.
- Mouton, J., 2011. *How to succeed in your Master's and Doctoral Studies. A South African Guide and Resource Book*. Pretoria: Van Scheick.
- Müller-Bohn, J., 1978. *Spurgeon - ein Mensch von Gott gesandt*. Lahr-Dinglingen: Verlag der St. Johannis-Druckerei C. Schweikhardt.
- Müller, K., 1996. Die Lehre vom scham- und schuldbezogenen Gewissen. *Evangelikale Missiologie*, Volume 12, pp. 98-110.

- Müller, K. W., 2010. *Das Gewissen in Kultur und Religion. Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich/Ich-Ideal*. Nürnberg: VTR.
- Müller, W., 2013. *William Wilberforce-Analyse seiner Bedeutung und Rolle in der britischen Abolitionismus-Bewegung*. s.l.:Grin Verlag.
- Müller, W. K. ,. R. & T. M., 1982. *Duden. Fremdwörterbuch* Bd.5. Mannheim: Dudenverlag.
- Murray, I. H., 1971. *The Puritan Hope. A study in revival and the interpretation of prophecy*. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Murray, I. H., 1992. *Jonathan Edwards. A New Biography*. Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust.
- Murray, I. H., 2017. *The Forgotten Spurgeon*. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Murray, I. H., 2017. *The Forgotten Spurgeon*. Reprint. Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust.
- Murray, I. H., 1994. *Revival & Revivalism. The Making and Marring of American Evangelicalism 1750-1858*. Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust.
- Mursell, G., 2008. *English Spirituality. From Earliest Times to 1700*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Nave, O. J., 1974. *Nave's Topical Bible. A Digest of Holy Scriptures. More than Twenty Thousand Topics and Subtopics Over One Hundred Thousand References to the Scripture revised* ed Maxweel Coder. Chicago : Moody Press.
- Neele, A. C., 2005. *The Art of the Living God. A Study of Method and Piety in the Theoretico Practica Theologia of Petrus van Mastricht (1630-1706) Series 8*. Pretoria: University of Pretoria.
- Neele, A. C., 2009. *Petrus van Mastricht (1630-1706). Reformed Orthodoxy: Method and Piety in Church History. Brill's Series*. Leiden: Brill.
- Nettleton, A., 1995. *Asahel Nettleton: Sermons From the Second Great Awakening. Taken from the original handwritten manuscripts of the Rev. Asahel Nettleton (1783-1844)*. Ames, Iowa: International Outreach, Inc..
- Neudorffer, H. & M. T., 1994. *Christus zur Entscheidung predigen. Argumente und Erwägungen zum Thema "Bekehrung"*. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler.
- Nichols, S., 2001. *Jonathan Edwards. A Guided Tour of His Life and Thought*. Phillipsburg, NJ: P & R.
- Nichols, S. J., 2003. *An absolute Sort of Certainty. The Holy Spirit and the Apologetics of Jonathan Edwards*. Phillipsburg, NJ: P & R.
- Noll, M. A., 1953. God at the Center: Jonathan Edwards on the True Virtue. *Christian Century*, Volume 110, pp. 854-858.
- Noll, M. A., 2002. *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. Oxford: Oxford University.
- Noll, M. A., 2003. *The Rise of Evangelicalism: The age of Edwards, Whitefield and the Wesleys. A History of Evangelicalism. People, Movements and Ideas in the English Speaking World*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity.
- Noll, M. A. u., 1983. *Christianity in America. A Handbook*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Norman, F., 1988. The Rationalist Foundations of Jonathan Edwards's Metaphysics. *Jonathan Edwards and the American Experience*. ed. H. S. Stout u. N. O. H. Oxford: Oxford University, pp. 73-101.
- Nullens, P. & M. R. T., 2010. *The Matrix of Christian Ethics. Integrating Philosophy and Moral Theology in a postmodern Context*. Colorado Springs: Paternoster.
- Nutall, G. F., 1947. *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Oberg, B. & S. H. S., 1993. *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture*. New York: Oxford University.
- Olson, M. K., 2016. Whitefield's Conversion and Early Theological Formation. *George Whitefield. Life, Context and Legacy*. ed. D. C. Jones u. G. H. Oxford: Oxford University, pp. 29-45.

- Olson, R. E., 1999. *The Story of Christian Theology. Twenty Centuries of Tradition & Reform*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Opie, J., 1969. *Jonathan Edwards and the Enlightenment*. Lexington, Massachusetts: Heath.
- Ortlund, D., 2008. *A New Inner Relish. Christian Motivation in the Thought of Jonathan Edwards*. Ross-shire, Scotland: Christian Focus.
- Outler, A. C., 1985. *The Works of John Wesley*. Bd.7. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Outler, A. C., 1985. *The Works of John Wesley*. Bd.5. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Outler, A. C., 1985. *The Works of John Wesley*. Bd.4. Nashville: Abingdon.
- Outler, A. C., 1985. *The Works of John Wesley*. Bd.2. Sermons II 24-70. Nashville: Abingdon.
- Overton, J. H., 1886. *Evangelical Revival in the Eighteenth Century*. London: Longmans, Green and Co..
- Overton, J. H., 2010. *The evangelical revival in the eighteenth century*. Le Vergue, TN: Kessinger.
- Packer, J., 2001. *Puritan Papers 1960-1962*. Phillipsburg, NJ: P & R.
- Packer, J. I., 1982. *Gott erkennen. Das Zeugnis von dem einzig wahren Gott*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission (VLM).
- Packer, J. I., 1990. *A Quest for Godliness. The Puritan Vision of Christian Life*. Wheaton, Illinois: Crossway Books.
- Packer, J. I., 2004. *Puritan Papers. 1956-1959*. Phillipsburg, NJ: P & R.
- Packer, J. J., 1991. *Among God's Giants. Aspects of Puritan Christianity*. Eastbourne: Kingsway.
- Parker, D. L., 1973. Petrus Ramus and the puritans: The "logic" of Preparationist conversion doctrine. *Early American Literature*, Volume 8, pp. 140-157.
- Parker, I., 2013. Die Diskursanalytische Methode. *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. ed. Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke. Reinbek: Rowohlt. S.546-555.
- Parkes, H. B., 1930. *Jonathan Edwards. The Fiery Puritan*. New York: Minton, Balch & Company.
- Parkhurst, L. G., 1984. *Charles G. Finney. Principles of Holiness by one of America's greatest evangelists*. Minneapolis, Minnesota: Bethany House.
- Parkhurst, L. G., 1990. *Principles of Consecration. Charles Finney*. Minneapolis, Minnesota: Bethany House.
- Parr, J., 2015. *Inventing George Whitefield. Race, Revivalism, and the Making of a Religious Icon*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Patrides, C. A., 1980. *The Cambridge Platonists*. Cambridge: Cambridge University.
- Pauw, A. P., 2002. *The Supreme Harmony of All: The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Pederson, R. J. & B. J. R., 2006. *Meet the Puritans. With a Guide to Modern Reprints*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books.
- Pesch, O. H., 1977. *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*. Heidelberg, Graz, Wien, Köln: F.H.Kerle und Verlag Styria.
- Peters, B., 1997. *George Whitefield. Der Erwecker Englands und Amerikas*. Bielefeld: Christliche Literaturverbreitung e.V. .
- Peterson, R. A. & W. M. D., 2004. *Why I am not an Arrminian*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Petitt, N., 1966. *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*. New Haven: Yale University.
- Petitt, N., 1985. *The Life of David Brainerd*. Bd.7, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Piper, J. & T. J., 2004. *A God entranced vision of all things. The legacy of Jonathan Edwards*. Wheaton, Illinois: Crossway Books.
- Plantinga Pauw, A., 2002. "The Miscellanies" (Entry Nos. 833-1152). Bd.20, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Pöhlmann, H. G., 1973. *Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

- Pollmer, K. H., 1960. *John Wesley. Der reitende Evangelist*. Berlin: Evangelische Versand- und Verlagsbuchhandlung.
- Pollock, J., 1972. *George Whitefield and the Great Awakening*. London: Hodder & Stoughton.
- Pollock, J. C., 2007. *Slaver Captain*. Leominster: Day One.
- Porterland, A., 2007. *Modern Christianity to 1900. A People's History of Christianity*. Minneapolis, Minnesota: Fortress.
- Precht, D., 2015. *"Erkenne die Welt". Eine Geschichte der Philosophie. Antike und Mittelalter Bd.1*. München: Goldmann.
- Precht, R. D., 2012. *Wer bin ich und wenn ja, wie viele?* München: Goldmann.
- Pudney, J., 1987. *John Wesley and his world*. Norwhich: Thames and Hudson.
- Ramsey, P., 1957. Freedom of the Will. Bd. 1, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ramsey, P., 1989. Ethical Writings. Bd.8, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Rebell, W., 1988. *Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch*. München: Kaiser.
- Reid, J., 2002. The Trinitarian Metaphysics of Jonathan Edwards and Nicholas Malebranche. *HeyJ*, Volume 43, pp. 152-169.
- Reklis, K., 2014. *Theology and the kinesthetic imagination: Jonathan Edwards and the making of modernity*. Oxford: Oxford University.
- Reppenhagen, M., 2012. *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung* ed. Michael Herbst, Jörg Ohlemacher und Johannes Zimmermann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Ricoeur, P., 2002. Wahrheit, historische. *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. hg. Stefan Jordan. Stuttgart: Reclam. S.316-319.
- Riecker, O., 1962. *Ruf an alle. George Whitefield. Bahnbrecher der modernen Evangelisation und Erweckungsträger in zwei Kontinenten Bd.1 Aus der Welt der Erweckung*. ed. Erich Beyreuther. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Riecker, O., 2001. *Das evangelistische Wort. Die Menschen erreichen*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Riedl, R., 2007. Die Folgen des Ursachendenkens. *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. ed. Paul Watzlawick. München: Piper, pp. 67-90.
- Ringgren, H., 2004. "rascha". Vol. 14. Theological Dictionary of the Old Testament transl. Douglas W. Stott ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans. S.19.
- Ring, T. G., 1964. *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer. Prolegomena Bd. II. Lateinisch-Deutsch. Die Auslegung des Briefes an die Galater. Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer. Über dreiundachtzig Fragen: 66-68*. Würzburg: Augustinus.
- Roessle, J., 1939. *John Wesley. Der Kirchengründer wider Willen*. Gießen: Brunnen.
- Roessle, J., 1954. *Johannes Wesley. Vater der methodistischen Erweckungsbewegung*. Gießen: Brunnen.
- Rogers, C., 1966. "John Wesley and Jonathan Edwards" *Duke Divinity School Review*. Volume 31, pp. 20-38.
- Rosell, G. M. & D. R. A., 1989. *The Memoirs of Charles G. Finney. The Complete Restored Text*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan .
- Rosell, G. M. & D. R. A. G., 1989. *The Memoirs of Charles Finney. The Complete Restored Text*. Grand Rapids, Michigan: Academic Books.
- Ruffing, R., 2004. *Einführung in die Geschichte der Philosophie*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Ruhsdorfer, K., 2012. *Systematische Theologie. Theologie studieren - Modul 3. Theologie studieren im modularisierten Studiengang*. Paderborn: Ferdinand Schönigh.
- Rutman, D. B., 1970. *The great awakening event and exegesis. Problems in American History*. New York: Wiley.

- Sass, H. v., 2011. *Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug. In: H. v. Sass, ed. Hermeneutik des Vergleichs: Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren.* Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 25-47.
- Satir, V., 2001. *Meine vielen Gesichter. Wer bin ich wirklich?* München: Kösel.
- Schafer, T., 1951. Jonathan Edwards and Justification by Faith. *Church History*, Volume 20, pp. 55-67.
- Schafer, T. A., 1963. *Solomon Stoddard and the Theology of the Revival. A Miscellany of American Christianity. Essays in honor of H. Shelton Smith ed. Stuart C. Henry.* Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Schafer, T. A., 1994. The "Miscellanies" (Entry Nos. a-z, aa-zz, 1-500). Bd.13, *The Works of Jonathan Edwards.* New Haven, CT: Yale University Press.
- Schafer, T., n.d. Manuscript Problems in the Yale Edition of Jonathan Edwards. *Early American Literature*, Volume 3, pp. 159-171.
- Scheick, W. J., 1975. *The Writings of Jonathan Edwards.* College Station, TX: Texas A & M University .
- Schlippe, A. v. & S. J., 2016. *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung. Das Grundlagenwissen.* Göttingen: V & R.
- Schlippe, A. v. & Schweitzer, J., 2018. *Interventionen.* Göttingen: V & R.
- Schmidt, G. D., 1999. *William Bradford. Plymouth Faithful Pilgrim.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Schmidtke, K., 2013. *Conviction of Sin bei Jonathan Edwards.* M.A. in Theology and Religious Studies ETF Leuven. Leuven, Belgien: s.n.
- Schmidt, M., 1966. *John Wesley. Das Lebenswerk John Wesleys.* Zürich: Gotthelf-Verlag.
- Schmitt, F. S., 1929. *S. Anselmi Canuariensis Archiepiscopi Liber Monologion. Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens.* ed. Berhardus Geyer und Johannes Zellinger. Bonn: Petri Hanstein.
- Schmitt, F. S. P., 1956. *Anselm von Canterbury. Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist. Lateinisch und deutsch.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmitt, F. S. P., 1964. *Anselm von Canterbury. Monologion.* Stuttgart- Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag (Günther Holzboog).
- Schmitz, E., 1972. "Erkenntnis, Erfahrung". Bd.1. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament.* hg. von Lothar Coenen, Erich Beyreuther und Hans Bietenhard. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus. S.241-253.
- Schneider, H. W., 1968. A Changing sense of sin. *Puritanism in Seventeenth-Century Massachusetts.* ed. D. D. Hall. New York: Holt Rhineheart and Winston, pp. 92-98.
- Schönewerk, M., 2013. *Jonathan Edwards' Kritik des freien Willens anhand seiner Schrift "Freedom of the Will".* Diplomarbeit Uni Tübingen. Tübingen: s.n.
- Schrager Lang, A., 1988. A Flood of Errors. Chauncy und Edwards in the Great Awakening. *Jonathan Edwards and the American Experience.* H. S. Stout u. N. O. H. Oxford: Oxford University, pp. 160-176.
- Schreiner, H., 1938. "Aufgabe und Grenze der Gerichtspredigt" *Theologia militans.* Volume 19.
- Schröder, A.-K., 2013. *Konversionserleben als Schnittpunkt der psychologischen und soziologischen auf den Konversionsprozeß. Ein religionspsychologischer Zugang für die Religionswissenschaft und eine neue Konversionstheorie.* Leipzig: Von der Fakultät für Geschichte und Orientwissenschaften der Universität Leipzig angenommene Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor Philosophiae (Dr. Phil.) .
- Schröder, A. K., 2012. Die persönliche Konversionserfahrung und das kirchliche Angebot. *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung* ed. Martin Reppenhagen, Michael Herbst, Jörg Ohlemacher und Johannes Zimmermann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, pp. 67-88.
- Schroeder, C., 1958. *Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis, Jonathan Edwards "theologia experimentalis".* Göttingen: V & R.

- Schröder, C., 1998. *Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Jonathan Edwards' theologia experimentalis. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*. Göttingen: V&R.
- Schumacher, L., 2009. *Divine Illumination in Augustinian and Franciscan Thought*. Ph.D. Edingburgh: University of Edingburgh.
- Schuit, J., 1994. *Jonathan Edwards on conviction of sin*. Free Reformed Student Journal.
- Schultz, D. & S. E., 1994. *Theories of Personality*. Pacific Grove, California: Brooks/Cole.
- Schulz von Thun, F., 1998. *Miteinander reden: 3. Das "Innere Team" und situationsgerechte Kommunikation. Kommunikation, Person, Situation*. Reinbek: Rowohlt.
- Schweitzer, W. M., 2012. *God is a Communicative Being: Divine Communicativeness and Harmony in the Theology of Jonathan Edwards*. London: Continuum International.
- Scotland, N. D., 2019. *George Whitefield: The First Transatlantic Revivalist*. s.l.:Lion Hudson Plc..
- Segal, C. M. & S. D., 1977. *Puritans, Indians and Manifest Destiny*. New York : G. P. Putnam's Sons.
- Sercikova, M., 2009. "Alternative Viewpoint: Edwards and Philosophy. *Understanding Jonathan Edwards. An Introduction to America's Theologian*. Oxford: Oxford University Press.
- Sermons and Essays by the Tennents and their contemporaries*. 1855. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication.
- Sevcikova, M., 2009. Alternative Viewpoint: Edwards and Philosophy. *Understanding Jonathan Edwards*. ed. G. R. McDermott. Oxford: Oxford University, pp. 171-176.
- Shelhamer, E., o. J. *Finney on Revival*. London: Purnell & Sons.
- Shepard, T., 1643. *The Sincere Covert. Discovering the Paucity of true Believers; and the great Difficultie of Saving Conversions*. London: T. P. and M.S..
- Shepard, T., 1645. *The Sound Beleever. Or, a Treatise of Evangelical Conversion*. London: for R. Dawlman.
- Shepard, T., 1853. *The Works of Thomas Shepard First pastor of the first church, Cambridge, Mass. with a Memoir of his life and character*. Boston: Doctrinal Tract and Book Society.
- Shepard, T., 1853. *The Works of Thomas Shepard*. Reprint of Boston. New York: AMS.
- Shepard, T., 1999. *The Sincere Convert and the Sound Believer*. Morgan, PA: Soli Deo Publications.
- Shiels, R. D., 1980. "The Second Great Awakening in Connecticut: Critique of the Traditonal Interpretation. *Church History*, Dezember, Volume 49, pp. 401-415.
- Sibbes, R., 1631. *The Brvised Reede and Smoaking Flax*. London: by M.F. for R. Dawlman.
- Siegmund, M., 2014. *Konversion. Ein Beitrag zu einer Orientierung*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universitätsstadt Zürich in Theologie. Zürich: s.n.
- Simon, M., 1986. Israel im NT und in der Alten Kirche. *RGG Bd.3*. ed. Kurt Gallig. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) pp. 946-947.
- Simonson, H. P., 1974. *Jonathan Edwards. Theologian of the Heart*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Simpson, A., 1968. The Conversion Experience and Church Reform. *Puritanism in Seventeenth-Century Massachusetts*. ed. D. D. Hall. New York: Holt Rhineheart and Winston, pp. 26-37.
- Skyler, O. D. J., 2013. *Hell Fire and Brimstone: A fresh look at the style and tactics of Jonathan Edwards*. o.O.: Create Space Independent.
- Smith, J. E., 1959. Religious Affections. Bd.2, *WJE*. New Haven, CT: Yale University.
- Smith, J. E., 1976. Jonathan Edwards as Philosophical Theologian. *Review of Metaphysics*, Volume 30, pp. 306-324.
- Smith, J. H., 2015. *The First Great Awakening. Redefiniing Religion in British America, 1725-1775*. Lanham, Maryland: Fairley Dickinson University.

- Smith, R. D., 1990. "John Wesley and Jonathan Edwards on Religious Experience: A Comparative Analysis". *WTJ*, Volume 25, pp. 130-146.
- Sommer, A. U., 2001. Weltgeschichte und Heilslogik: Jonathan Edwards' History of the Work of Redemption. *ZRG*, Volume 53, pp. 115-144.
- Spangenberg, P., 1969. *Theologie und Glaube bei Spurgeon*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Spiecker-Stetina, K., 2011. *Jonathan Edwards' Early Understanding of Religious Experience. His New York Sermons, 1720-1723*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.
- Spierling, V., 2010. *Kleine Geschichte der Philosophie. Große Denker von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Piper.
- Spiro, M. E., 1958. *Children of the Kibbutz*. Cambridge: Harvard University.
- Sproul, R. C., 1994. Francis Turretin. Justification. ed. James T. Dennison, Jr. New Jersey: B & R.
- Spurgeon, C. H., 1882. Twelve Selected Soul-Wining Sermons. London: Passmore & Alabaster, Paternoster Buildings.
- Spurgeon, C. H., 1967. *Spurgeon Autobiography. The Early Years 1834-1858. A revised edition of his autobiography, originally compiled by his wife and private secretary*. London: The Banner of Truth Trust.
- Spurgeon, C. H., 1972. *Spurgeon. Life Renewed. Sermons on Revival*. London: Marshall Morgan & Scott.
- Spurgeon, C. H., 1973. *C. H. Spurgeon. Autobiography. The Full Harvest 1860-1892. A revised edition originally compiled by Susannah Spurgeon and Joseph Harrald*. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Spurgeon, C. H., 1989. *The Soul Winner*. Reprint. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Spurgeon, C. H., 1996. *Spurgeon on Revival*. Eastbourne, East Sussex: Kingsway.
- Spurgeon, C. H., 2011. *Lectures to my students*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Spurgeon, C. H. S., 1984. *Alles zur Ehre Gottes. Autobiographie*. Kassel: Oncken.
- Stadelmann, H. & B. A., 2002. *Liebe zum Wort. Das Bekenntnis zur biblischen Irrtumslosigkeit als Ausdruck eines bibeltreuen Schriftverständnisses*. Nürnberg: VTR.
- Stadelmann, H., 1996. *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*. Wuppertal: SCM R. Brockhaus.
- Stadelmann, H., 2005. *Evangelikales Schriftverständnis: Die Bibel verstehen - der Bibel vertrauen - der Bibel folgen*. Muldenhammer: jota publicationen.
- Stalling Kruppa, P., 1992. *Charles Haddon Spurgeon. A Preachers Progress*. New York: Garland.
- Steinke, I., 2013. Gütekriterien qualitativer Forschung. *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. ed. Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke. Reinbek: Rowohlt.
- Steinmetz, W., 2002. Diskurs. *Lexikon der Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. hg. Stefan Jordan. Stuttgart: Reclam.
- Stein, S. J., 1977. Apocalyptic Writings. Bd.5, *WJE*. New Haven, CT: Yale University.
- Stein, S. J., 1998. Notes on Scripture. Bd.15, *WJE*. New Haven, CT: Yale University.
- Stein, S. J., 2006. "The Blank Bible" Part I. Bd. 24, *WJE*. New Haven, CT: Yale University.
- Stein, S. J., 2006. "The Blank Bible" Part II. Bd.24, *WJE*. New Haven, CT: Yale University.
- Stein, S. J., 2007. *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*. Cambridge: Cambridge University.
- Steubing, H. 1970. *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.
- Stoddard, S., 1735. *A guide to Christ, or, The way of directing souls that are under the work of conversion: compiled for the help of young ministers, and may be servicable to private Christians, who are enquiring the way to Zion*. Gale, Sabina Americana, Print Editions 1500-1926 ed. Boston: Lightning Source UK, Ltd..
- Stoeffler, E., 2007. *Continental Pietism and Early American Christianity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.



- Storch, M. & K. F., 2005. *Selbstmanagement - ressourcenorientiert. Grundlagen und Trainingsmanual für die Arbeit mit dem Zürcher Ressourcenmodell (ZRM)*. Bern: Hans Huber.
- Storms, S., 2007. *Signs of the Spirit. An Interpretation of Jonathan Edwards' Religious Affections*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- Stoughton, J. A., 1883. *"Windsor Farms". A Glimpse of An Old Parish, Together With The Deciphered Inscriptions From A Few Foundation Stones of A Much Abused Theology*. Reprint. Hartford: Clark & Smith.
- Stout, H. S., 1988. The Puritans and Edwards. *Jonathan Edwards and the American Experience*. ed. H. S. Stout u. N. O. H. Oxford: Oxford University, pp. 142-159.
- Stout, H. S., 1991. *The Divine Dramatist. George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans .
- Stout, H. S., 2003. "Sermons and Discourses" (1739-1742). Bd.22, *WJE*. New Haven, CT: Yale University.
- Strachan, O. & S. D. A., 2010. *Jonathan Edwards on Heaven and Hell*. o.O.: Moody Publishers.
- Strobel, K., 2012. Jonathan Edwards and the Polemics of Theosis. *HTR*, Volume 105,3, pp. 259-279.
- Strobel, K. c., 2013. *Jonathan Edwards's Theology: A Reinterpretation*. New York: Bloomsbury, T & T Clark.
- Strobel, K. C., 2013. *The ecumenical Edwards: Jonathan Edwards and the theologians*. Farnham: Ashgate.
- Strom, J., 2018. *German pietism and the problem of conversion*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Studebaker, S. & C. R. W., 2011. *The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards: Text, Context and Application*. Farnham: Ashgate.
- Studebaker, S., 2003. Jonathan Edwards's Social Augustinian Trinitarianism: An Alternative to a Recent Trend. *Scottish Journal of Theology*, Volume 56, pp. 268-285.
- Sweeney, D. A. & G. A. C., 2006. *The New England Theology. From Jonathan Edwards to Edwards Amasa Park*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Sweeney, D. A., 2003. *Nathanael Taylor, New Haven Theology, and the Legacy of Jonathan Edwards*. Oxford: Oxford University.
- Sweeney, D. A., 2004. "The Miscellanies" (Entry Nos. 1153-1360). Bd. 23, *WJE*. New Haven, CT: Yale University.
- Sweeney, D. A., 2009. *Jonathan Edwards and the ministry of the Word: a model of faith and thought*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Theis, R., 2002. *Anselm von Canterbury. Proslogion. Anrede. Lateinisch-Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam jun..
- Theis, R., 2005. *Anselm von Canterbury. Proslogion/Anrede*. Stuttgart: Philip Reclam jun..
- Thielecke, H., 1961. *Vom Geistlichen Reden. Begegnungen mit Spurgeon*. Stuttgart: Quell-Verlag.
- Thimme, W. & F. K., 1991. *Aurelius Augustinus. De vera religione. Über die wahre Religion. Lateinisch-deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam jun..
- Thornbury, J. F., 1977. *God sent Revival. The Story of Asahel Nettleton and the Second Great Awakening*. Grand Rapids, Michigan: Evangelical Press.
- Thornbury, J. F., 1977. *God sent revival: the story of Asahel Nettleton and the second great awakening*. Welwyn, Herts: Evangelical Press.
- Thornton, M., 1986. *English Spirituality. An Outline of Ascetical Theology according to the English Pastoral Tradition*. o.O.: Cowley.
- Torbet, R. G., 1973. *A History of the Baptists*. Philadelphia: The Judson Press.
- Tracy, J., 1997. *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the time of Edwards & Whitefield (Reprint)*. Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust.
- Tracy, P. J., 1980. *Jonathan Edwards, Pastor. Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton. American Country Series*. New York: Hill and Wang.

- Triebel, J., 1976. *"Bekehrung als Ziel der missionarischen Verkündigung. The Theologie Walter Freytags und das ökumenische Gespräch". Erlanger Taschenbücher.* Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.
- Tulloch, J., 1872. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century. The Cambridge Platonists.* London: William Blackwood and sons.
- Turretino, F., 1696. *Institutio Theologiae Elencticae in qua status controversiae perspicue exponitur, Præcipua Orthodoxorum Argumenta proponuntur & vindicantur, & Fontes Solutionum aperiuntur.* Trajecti ad Rhenum: Apud Fredericum Haring & Ernstum Voskuyl.
- Turretino, F., 1847. *Institutio Theologiae Elencticae.* Edingburgh: John D. Lake.
- Tuttle, R., 1982. *John Wesley. His Life and Theology.* Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Tyler, B. & B. A. A., 1975. *Nettleton and His Labours. The Memoir of Dr. Asahel Nettleton.* Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Valeri, M., 1999. "Sermons and Discourses" (1730-1733), Bd. 17, *The Works of Jonathan Edwards.* New Haven, CT: Yale University Press.
- Valeri, M., 2012. Jonathan Edwards, the New Divinity and Cosmopolitan Calvinism. *After Jonathan Edwards. The Courses of the New England Theology.* ed. D. A. Sweeney u. O. C. Oxford: Oxford University, pp. 17-30.
- Vaughan, A. T. & B. F. J., 1977. *Puritan New England. Essays on Religion, Society and Culture.* New York: St. Martin's Press.
- Vaughan, D., 2000. *Jonathan Edwards. Men of Faith.* Minneapolis, Minnesota: Bethany House.
- Vetö, M., 1987. *Le pensée de Jonathan Edwards.* Paris: Cerf. frz..
- Vetö, M., 2007. *The Thought of Jonathan Edwards. Transl. Philip Choniere-Shields.* Eugene, Or.: Wipf & Stock.
- Vetö, M., 2009. Edwards and Philosophy. *Understanding Jonathan Edwards. An Introduction to America's Theologian.* ed. G. R. McDermott. Oxford: Oxford University, pp. 151-170.
- Vlastin, W. v., 2001. *De Geest van Opwekking: Een Ouderzoek naar de Leer van de Heilige Geest in den Oppwekkingstheologie van Jonathan Edwards (1703-1758).* Heerenveen: Groen.
- Vogt, P., 2005. Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). *The Pietist Theologians. An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* ed. C. Lindberg. Malden, MA: Blackwell.
- Wacker, E., 1960. *Ordo Salutis. Die Heilsordnung.* Breklum: Christian Jensen.
- Waddington, J. C., 2004. Jonathan Edwards's Ambiguous and Somewhat Precarious Doctrine of Justification. *WTJ*, Volume 66, pp. 357-372.
- Wainwright, W. J., 1990. Jonathan Edwards and the Sense of the Heart. *Faith and Philosophy*, Volume 7, pp. 43-92.
- Wainwright, W. J., 1995. *Reason and the Heart. A Prolegomena to a Critique of Passional Reason.* Cornell Studies in the Philosophy of Religion. Ithaca: Cornell University.
- Wainwright, W. J., 2012. Jonathan Edwards and his Puritan predecessors. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity.* ed. S. Coakeley u. P. L. G. Cambridge: Cambridge University, pp. 224-240.
- Walls, J. L. & D. J. R., 2004. *Why I am not a Calvinist.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Walton, B., 2002. *Jonathan Edwards Religious Affections and the Puritan Analysis of true Piety, Spiritual Sensation and Heart Religion. Studies in American Religion.* Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.
- Watkins, O. C., 1972. *The Puritan Experience. Studies in Spiritual Autobiography.* New York: Schocken Books.
- Watzlawick, P., 2007. *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus.* München: Piper.
- Watzlawick, P., 2009. *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen.* München: Piper.

- Weber, O., 1986. Calvin II. Theologie. *RGG*. Bd.1. ed. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) , pp. 1593-1599.
- Weddle, D. L., 1985. *The law as Gospel, Revival and Reform in the Theology of Charles G. Finney*. London : The Scarecrow Press.
- Weischedel, W., 2010. *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken*. München: dtv.
- Weisgerber, B. A., 1958. *They gathered at the river. The story of the great revivalists and their impact upon religion in America*. Boston: Little, Brown & Company.
- Wesley, J., 2002. *The Works of John Wesley. "First Series of Sermons (1-39) A Life of John Wesley"*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Wesley, J., 2002. *The Works of John Wesley. Complete and Unabridged "Second Series of Sermons (87-108). Third Series of Sermons (109-126). Fourth Series of Sermons (127-133). Fifth Series of Sermons (134-141)*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Wesley, J., o.J. *Das Tagebuch John Wesleys*. Frankfurt a. M.: Herold-Verlag.
- Westerkamp, M. J., 1988. *Triumph of the Laity. Scots-Irish Piety and the Great Awakening, 1625-1760*. Oxford: Oxford University.
- Westerkamp, M. J., 1991. Enthusiastic Piety - From Scots-Irish Revivals to the Great Awakening. *Belief and Behavior. Essays in the New Religious History*. ed. R. P. Swierenga u. P. R. V. New Brunswick, NJ: Rutgers University, pp. 63-87.
- White, E. E., 1972. *Puritan Rhetoric. The Issue of Emotion in Religion*. Carbondale, Southern Illinois: Southern Illinois University Press.
- Whitefield, G., 1978. *George' Whitefield's Journal. A new edition containing fuller material than any hiterto published*. Edingburgh: The Banner of Truth Trust.
- Williams, C. W., 1967. *Die Theologie John Wesleys*. Frankfurt a. M.: Anker-Verlag.
- Willson, J. R., 2017. *The Atonement of Christ. Francis Turretin*. Reprint. London: Counted Faithful.
- Wilson, J. F., 1989. A History of the Work of Redemption. Bd.9, *WJE*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wilson, S. A., 2003. Jonathan Edwards's Virtue. Diverse Sources, Multiple Meanings, and the Lessons of History for Ethics. *JRE*, Volume 31,2, pp. 201-228.
- Winarski, G. L., 2007. "Religious Experimences in New England" *Modern Christianity to 1900. A People's History of Christianity*. ed. Amanda Porterfield. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.
- Winslow, O., 1940. *Jonathan Edwards, 1703-1758: A Biography*. New York: Farrar, Stroms and Giroux.
- Winslow, O. E., 1978. *Jonathan Edwards. Basic Writings*. New York: Meridian.
- Winslow, O. E., 1978. *Jonathan Edwards: Basic Writings*. New York: Penguin Books.
- Wippel, J. F., 1993. *Thomas Aquinas on Divine Ideas. The Etienne Gilson Series*. Toronto, Ontario: s.n.
- Witherington, B. I., 2016. *The Problem with Evangelical Theology. Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, Wesleyanism, and Pentecostalism*. Waco, TX: Baylor University.
- Withrow, B., 2002. *A Treatise on Regeneration by Peter van Mastricht*. Morgan, PA: Soli Deo Gloria.
- Wolf, E., 1986. Gesetz VI Gesetz und Evangelium. dogmatisch. *RRG* Bd.2. ed. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) , pp. 1519-1526.
- Wrogemann, H., 2012. Konvivenz, Konversion und Kirche. Eine missionswissenschaftliche Betrachtung. *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung* ed. M. Reppenhagen, Michael Herbst, Jörg Ohlemacher und Johannes Zimmermann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, pp. 165-184.

- Wrogemann, H., 2012. Konvivenz, Konversion und Kirche. Eine missionswissenschaftliche Betrachtung. Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung*. ed. M. Reppenhagen, Michael Herbst, Jörg Ohlemacher und Johannes Zimmermann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, pp. 165-184.
- Yarbrough, S. R. & A. J. C., 1993. *Delightful Conviction. Jonathan Edwards and the Rhetoric of Conversion*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Yolton, J. W., 1977. *The Locke Reader. Selections from the works of John Locke with a general introduction and commentary*. Cambridge: Cambridge University.
- Zakai, A., 2003. *Jonathan Edwards's Philosophy of History. The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press.
- Zimmerling, P., 1999. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine: Geschichte, Spiritualität und Theologie. Reihe Hänssler Theologie*. Holzgerlingen: Hänssler.
- Zimmerling, P., 2002. *Gott in Gemeinschaft, Zinzendorfs Trinitätslehre*. In: E. Beyreuther, ed. *Materialien und Dokumente. Leben und Werk in Quellen und Darstellungen Reihe 2*. Hildesheim: Georg Olms.
- Zimmerling, P., 2010. *Ein Leben für die Kirche*. Göttingen: V & R.
- Zimmermann, J., 2012. Sind Glaubensveränderungen schon Konversion? Eine kritische Reflexion zum Konversionsbegriff. *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung* ed. M. Reppenhagen, Michael Herbst, Jörg Ohlemacher und Johannes Zimmermann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, pp. 89-108.
- Zimmermann, J., 2012. Sind Glaubensveränderungen schon Konversion? Eine kritische Reflexion zum Konversionsbegriff. *Konversion zwischen empirischer Forschung und theologischer Reflexion. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung*. ed. M. Reppenhagen, Michael Herbst, Jörg Ohlemacher und Johannes Zimmermann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, pp. 89-108.
- Zuck, R. B., 1963. *The Holy Spirit in your Teaching. The Relationship that Makes all the Difference*. Revised and Expanded Edition. Wheaton, IL: Victor Books.
- 2000 Jahre Weltgeschichte. Menschen. Epochen. Kulturen 2000. Köln: Serges Medien

*Internet:*

[www.missionsrespect.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.de](http://www.missionsrespect.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.de)

[www.outsidethecamp.org/ppp.htm](http://www.outsidethecamp.org/ppp.htm).

[www.ccel.org/a/anonymus/flavel-life/flavlife.txt](http://www.ccel.org/a/anonymus/flavel-life/flavlife.txt)

